: الاشارات التعليقات الاحول دفع المضار الكلية الادوية القلبية تعريف الرأي المحصل

الحدود الكلام على ماء الهندبا المباحثات المبدأ والمعاد

كتاب الاشارات وكتاب التعليقات في الحكمة الفلسفة لابن سينا ورسائل اخرى

ورسالة الادوية القلبية ٨٧

رسائل ابي علي

احمد الله على حسن توفيقه واسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه وان يصلي على المصطفين
من عباده لرسالته وخصوصا على محمد وآله ايها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في
هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك
تفريعها وتفصيلها ومبتدأ من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله

النهج الاول

في غرض المنطق المراد من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان
يضل في فكره واعني بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع الانسان ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه
متصورة او مصدق بها تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما الى امور غير حاضرة فيه وهذا
الانتقال لا يخلو عن ترتيب فيما ينتصرف فيه وهيئة وذلك الترتيب والهيئة قد يقعان لا على
وجه صواب وقد يقعان على وجه صواب وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها
بالصواب او موهما انه شبيه به فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في
ذهن الانسان الى امور مستحصلة واحوال تلك الامور وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه
وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك **اشارة** وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء
حتى يتادى منها الى غيرها بل كل تاليف فذلك التحقيق يحوج الى ان تعرف المفردات التي يقع فيها
ذلك الترتيب والتاليف لا من كل وجه بل من الوجه الثاني لاجله يصلح ان يقعا فيها ولذلك
ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف
اشارة ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما فربما اثرت في اللفظ في احوال في المعنى ولذلك
يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم
الا فيما يقل **اشارة** ولان المجهول بازاء المعلوم فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى
اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية
لقائمتين كذلك الشيء قد يجهل من جهة التصور فلا يتصور معناه الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين
والمنفصل وغيرهما وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي
يوترها والسلوك الطلبي منا في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى
تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا
فمنه حد ومنه رسم ونحوه وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه
استقراء ونحوه وفيهما يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من
قبل حاصل معلوم ولا سبيل الى ذلك مع الحاصل المعلوم ايضا الا بالتفطن للجهة التي لاجلها
صار مؤديا الى المطلوب **اشارة** فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب
وفي كيفية تاديتها بالطالب الى المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقي اذن ان يعرف مبادي
القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا
كان او غيره واول ما يفتتح منه فانما نفتتح من الاشياء المفردة التي يالف منها الحد والقياس وما يجري
معهما فلنفتتح الآن ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى **اشارة** الى دلالة اللفظ على المعنى
اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه

مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى
جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم
للشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ
دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل
هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة
اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي
حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء
كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما **اشارة** الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان
اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين
هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه
عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بلى في موضع آخر قد يقول
عبد الله وتعني بعبد شيئا آخر وحينئذ يكون عبد الله نعتا له لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب
هو ما يخالف المفرد ويسمى قولا ومنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل
وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين
من الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان
فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة
مثل لا وفي فان القائل زيد لا او زيد في لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل
في الدار او لا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال **اشارة** الى اللفظ الجزئي
واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا فالجزئي هو الذي نفس تصور معناه
يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد واذا كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون الكلي وما
يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فان امتنع امتنع لسبب من خارج
مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان
مثل الشكل الكري المحيط باثنتي عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه الشركة لا بالفعل ولا
بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال
الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس ومثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها
مطلقة والشمس **اشارة** الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية
وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة
لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان
مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته
ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر
في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في
تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون
بعض الامور اللازمة الغير المقومة بهذه الصفة على ما يستبين لك ولكنه في هذا الموضع فرق
اشارة الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانها انما تحقق موجودة في الاعيان او
متصورة في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها واذا كانت لها حقيقة غير كونه

موجود احد الوجودين وغير مقومة به فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير
لازم واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما
وماهية ما ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضاف
اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال
ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ثم يقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود
ام لا اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته
ولك ان تجد مثالا لغرضنا من معان اخر فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور
وان لم يخطر بالبال مفصلة كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا خطرت بالبال عرضت
فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات ولان الطبيعة الاصلية
التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية فانها مقومة لشخص شخص تحتها ويفضل عليها الشخص
بخواص له فهي ايضا ذاتية فهذا هو المقوم لكل شخص **اشارة** الى العرضي اللازم الغير المقوم و
يخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها
مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسة
لحوقا واجبا ولكن بعدما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة ولو كانت امثال هذه مقومات لكان
المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وامثال هذه ان كان لزومها بغير
وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وان كان لها
وسط يبين به علمت واجبة به واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وهذا
الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا
فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسطا وان لم يحتج فهناك لازم بين
اللزوم بلا وسط وان كان الوسط لازما متقدما واحتاج الى توسط لازم اخر او مقوم غير مسه
في ذلك الى لازم بغير وسط تسلسل ايضا الى غير النهاية فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط فقد
بان انه ممتنع الرفع في الوهم فلا يلتفت اذن الى ما يقال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم
ومن امثلته هذا كون كل عدد مساويا لاخر او مفاوتا له **اشارة** الى العرضي غير اللازم واما المحمول
الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان تفارق الموضوع مفارقة سريعة او
بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا او جالسا او قائما **اشارة** ولما كان
المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره
اشارة الى الذاتي بمعنى اخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا به
غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته مثل ما يلحق
المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان
من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلون به
من الفطوسة للانف وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم ربما جمع الوجهين جميعا والذي يخالف
هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه
لانه جسم وهو معنى اعم منه او لامر اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى
اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان **اشارة** الى المقول في جواب
ما هو يكاد المنطقيون الظاهرون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب

ما هو فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي يؤول اليه قوله ان المقول في جواب ما هو من
جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم ثم يتبلدون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم
وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس ويستعرونها ولكن الطالب بما هو انما
يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما تتحقق بمجموع المقومات فيجب ان يكون الجواب
بالماهية ويفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق
ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه واعلم ان سؤال السائل بما هو
بحسب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه بالمطابقة وانما هو ما هو باجتماع ما يعمه وغيره
وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال لحققها والامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا
مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا
على المفهوم المستحدث ويأثروه الى قدمائهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم
وانت ستعرف عن قريب ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى **اشارة** الى اصناف
المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير لمفهوم العرف ثلثة احدها
بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم مثل دلالة الحيوان الناطق على الانسان
الثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسال عن جماعة مختلفة فيهم مثلا فرس وانسان
وثور ما هي فمما لك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس هو دالا على تمام
مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الانسان والفرس ونحوهما فاخص دلالة مما تشتمل عليه
تلك الماهية واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان ابدلنا انهما مقومان مساويان
لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك
بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو مجرد انه شيء له قوة حس او قوة حركة وكذلك مفهوم
الابيض هو انه شيء ذو بياض واما ان ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق
الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الا جسما فاذا قلنا لفظة لذى
تدل على لذى وانما يعنى به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام وكيف والمدلول
عليه بطريق الالتزام غير محدود وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان
ما ليس بمقوم صالح الدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان
الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان الذي يصلح فيما
نحن فيه ان يكون جوابا عن ما هو هو ان نقول لتلك الجماعة انها حيوانات ويحل اسم الحيوان موضوعا
بازاء جملة ما تشترك فيه من المقومات المشتركة بينها دون التي تخصها وما في حكمها وضعا شاملا
انما تخلى عما يخص كل واحد منها منزلوا ما الثالث ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل انه اذا
سئل عن جماعة هم مثلا زيد وعمرو وبكر ما هم كان الذي يحسن ان يجاب به على الشرط المذكور
انهم ناس فاذا سئل عن زيد وحده ما هو لست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به
على الشرط المذكور انه انسان لان الذي يفضل في زيد على الانسانية انما هو اعراض ولوازم
لاسباب في مادته التي منها خلق في رحم امه وغير ذلك عرضت له لا تعزب علينا ان نقدر
عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة
الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يكون انسانا اما ان تم بكونه
ما تم يكون منه فيكون انسانا واما ان لا تم بكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان

وليس يحتمل التقديرين المذكورين انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا بل الحقه اضدادها او
مغايراتها لكان يكون حيوانا غير انسان وهو ذلك الواحد بعينه بل انما جعله حيوانا ما تقدم
فجعله انسانا فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي
النهج الثاني في الخمسة المفردة والحد والرسم **اشارة** الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس
والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان
يكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما تتقوم
من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم
ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا بالقياس اليه على ان اسم النوع
انما يدل عند التحقيق على معنيين مختلفين في الموضعين ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان
النوع في الموضعين جميعا له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص **اشارة** الى ترتيب الجنس
والنوع ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع قد تترتب متنازلة ويجب ان تنتهي
واما ذا ينتهي في التصاعد والتنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات
بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان
ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء
متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص فاما ان يتعاطى
النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطات والسافلة كان ذلك منهم ومن
غيرهم خروجا عن الواجب وكثيرا ما الزم الانسان زيغا عن الجادة **اشارة** الى الفصل واما
الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي تحته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك
في انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ولذلك يصلح ان يكون مقولا
في جواب اي شي هو فان اي شي هو انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية
فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد
يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا للجنس نوع اخير مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس
للانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا
ولا مقولا في جواب ما هو وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى
جنس ذلك النوع مقسم **اشارة** الى الخاصة والعرض العام واما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات
العرضية فالخاصة منهما ما كان من اللوازم او العوارض الغير المقومة لكلي ما واحد من حيث
ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم واما العرض
العام منهما فهو ما كان موجودا في كلي وفي غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم وافضل الخواص
ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق وانفعها في تعريف الشي به ما كان بين الوجود له
مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث ومثال العرض العام الابيض
للبيضاني وربما قالوا العرض مطلقا مجردا عنه العام ومتحذلقو المنطقيين يذهبون الى
ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا من ذاك في شي بل معنى هذا العرض
هو العرضي وقد يكون الشي بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما
فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان **تنبيه**
فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام مشترك كلها في انها

تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد **اشارة** الى رسوم الخمسة والجنس يرسم بانه
كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقايق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشي في
جواب اي شي هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد
فقط في جواب ما هو ويرسم المعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا
والخاصة يرسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام
يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي **اشارة** الى الحد
الحد قول دال على ماهية الشي ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة
مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله وما لم يجتمع المركب
ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشي حقيقته المركبة وما لم يكن للشي تركيب في نفسه لم يدل عليه
بقول فكل محدود مركب في المعنى فيجب ان نعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق
ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل ان يتصور به المعنى كما هو
واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان مساويان كما نظن ان الحيوان له بعد
كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد
الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشي وحقيقته
كما هو ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم
ناطق مائت حدا وهم **وتنبيه** واذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معروفة
وهي مقومات الشي لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها
اجمع ولم يكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد
من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم تتم الامر بايراد
الفصول وقد علمت انه اذا ازادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز والحذف اذ كان
الغرض بالتحديد تصور كنه الشي كما هو وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمد متعمد او سها ساه
او نسي ناس اسم الجنس واتى بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حادا بسبب من صنعه
في تطويل الحد فلا ذلك الاختيار محمود كل ذلك الحمد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك اذ احفظ
فيه الواجب في الجمع والترتيب وكثيرا ما يقع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز و
تستعمل الرسوم عن ترتيب ثم ان قول القائل الحد قول وجيز كذب وكذا تضمن بيانا للامر اضافيا
في مجهول لان الوجيز غير محدود فقد يكون الشي وجيزا بالقياس الى شي طويلا بالقياس الى
غيره واستعمال امثال هذا في تحديد امور غير اضافية خطا قد ذكر لهم في كتبهم فلست اذكره
اشارة الى الرسم فاما اذا عرف الشي بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع
فقد عرف ذلك الشي برسمه واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشي مثاله
ما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث
انه الشكل الذي له ثلث زوايا ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشي فان من عرف
المثلث بانه الشكل الذي زواياه مساوية لقائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس **اشارة** الى اصناف
من الخطاء تعرض في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت نعت بانفسها ودلت على اشكال
لها في غيرها من القبيح ان تستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والوحشية الغريبة بل
يجب ان تستعمل فيها الالفاظ الناصة المناسبة المعتادة فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب

معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل وهؤلاء
المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد
الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هي
الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه
فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء
بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة
وخلافها ولا علمهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والوضع وغير
ذلك فانها انما تخالف المساواة والمشاركة في انها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك
واما المضمر فهو ان يكون المعرف به شيء تحليل تعريفه الى ان يعرف بالشيء وان لم يكن ذلك
في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم
يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الاخر ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان
فلا بد من استعمال الاثنينية في حد الشيئين من حيث هما شيئان وقد يسهو المعرفون فيكررون
الشيء في الحد بحيث لا حاجة فيه اليه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات
والاضافيات على ما يعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطاء قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من
احاد والمجتمع من الاحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق
والحيوان ماخوذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فلو كانوا
تذكروا فهذان المثالان قد ينا سبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار
مختلف واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين للحدود في الحد
لكن بعض لهم الخطاء في التعريف بالمجهول والتكرير بالمعلوم وهم **وتنبيه** وانه قد يظن بعض الناس
انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الاخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما
بالاخر فيوجد كل واحد منهما في حد الاخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم من الشيء الا معه وبين
ما لا يعرف الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما
مع كونه معلوما وان ما لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء
مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وان ما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء
ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسال ما الاب فيقال هو
الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا الا ان
الطريق هذا بل هو من ضرب اخر من اللطيف وهو ان يقال انه حيوان يولد اخر من نوعه
من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء الشيئين شيء يتبين بالابن ولا فيه حوالة
عليه ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في
كتاب الشفاء فهذا هو ما اردناه الان من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور
ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف التركيب
الموجه نحو التصديق **النهج الثالث** في التركيب الخبري **اشارة** الى اصناف القضايا هذا الصنف
من التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه
صادق فيما قاله او كاذب واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب
ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر

واصناف التركيب الخبري ثلثة اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على
معنى او ليس محمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان
وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا فهو المسمى بالمحمول
وليس حرف سلب والثاني والثالث يسمونهما الشرطي وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين
قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما على سبيل ان يقال ان احدهما
هو الاخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان يقال ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه وهذا يسمى المتصل
والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا
قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولولا
اذا وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل اما ان تكون هذه الزاوية
حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت اما واو كانت هذه قضايا فوق واحدة **اشارة** الى الايجاب
والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه في الذهن
انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب ان يفرض حيوانا ويحكم عليه بانه حيوان
من غير زيادة متى وفي اي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابلهما والسلب الحملي هو
مثل قولنا الانسان ليس بجسم وحاله تلك الحال وللايجاب المتصل مثل قولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزم الثاني
المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي وصحبه من غير زيادة شيء اخر بعد والسلب المتصل هو
ما يسلب عنه اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والايجاب
المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال
والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد
زوجا واما منقسما بمتساويين اي لا عناد في هذه القضية **اشارة** الى الخصوص والاهمال والحصر
اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل
قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الايجاب
والسلب بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة مثل قولنا
الانسان في خسر الانسان ليس في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وتركه
وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق
في ذلك فلصناعة النحو ولا نخلطها بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم في كمية موضوعه
فان القضية تسمى محصورة فان كان تبين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل
قولنا كل انسان حيوان واما سالبة كقولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر وان كان انما تبين
ان الحكم في البعض ولم تتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا
بعض الناس كاتب واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس كاتبا او ليس كل انسان بكاتب فان نحوهما
واحد وليسا يعمان في السلب واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على
العموم فانه يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام هو موقع كل الا ترى
انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك
ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي جرى ذكره او عرف حاله فتقول الرجل
وتعني به واحدا بعينه ويكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل

كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرّا واجمعين وشيء يجب بالقاد
في الكلي السالب **اشارة** الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما تذكر فيه طبيعة
تصلح ان تؤخذ كلية ويصلح ان تؤخذ جزئية فاخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب ان تجعلها
كلية ولو كان ذلك تقتضي عليها بالكلية والعموم لكان طبيعة الانسان تقتضي ان تكون عامة
فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان توجد كلية وهناك تصدق جزئية
ايضا فان الحكم على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب ويصلح ان تؤخذ جزئية ففي الحالين
تصدق الحكم بانها جزئية فالمهملة في قوة الجزئي وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع
ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي
بالخلاف فالمهمل وان كان تصريحه في قوة الجزئي فلا مانع ان تصدق كليا **اشارة** الى حصر الشرطيات
واهمالها والشرطيات ايضا فقد يوجد فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او قلت دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحكم الكلي
الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجودا وقلت ليس البتة اما ان يكون
الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون
اذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها
عمرو فقد حصرت الحصر الموجب الجزئي واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية
او قلت ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية واما ان تكون دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب
اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان تعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات
ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسائط اوما في قوة
البسائط اول انحلالها والحملية اما ان يكون جزآها بسيطين كقولنا الانسان مشاء او في قوة
البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت مشاء او منتقل بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط
لان المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد **اشارة** الى العدول والتحصيل
وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير ويعني بغير البصير
الاعمى او معنى اعم وبالجملة ان يجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم يثبته او يسلبه فيكون الغير
وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتا وان سلبته كان سلبا كما تقول
زيد ليس غير بصير ويجب ان تعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع
معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييهما واذا توخي ان تطابق اللفظ المعنى بحدوده استحق
هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه فقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب
الاصلي كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات
كما في الفارسية الاصلية است كما في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة فاذا ادخل
حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه
واذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت القضية ايجابا مثل قولك
زيد هو غير بصير وربما تضاعف في مثل قولك زيد هو غير بصير فكانت الاولى داخلة على الرابطة
للسلب والثانية داخل عليه الرابطة جاعلة اياه جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا
تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا فان المعدول
يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل

فاقد البصر من الحيوان ولو طبعا اوما هو اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي
بحسب لغة لغة وانما يلزم المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابط او كان مربوطا
بها كيف كان فالقضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات لا يمكن الا على ثابت
متمثل في وجود او وهم فتثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت كان
كونه غير ثابت واجبا او غير واجب **اشارة** الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات
من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط فانك اذا قلت ان كان
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا
فقد ركبت متصلة من متصلة ومن منفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من
متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية
ومن منفصلة وكذلك عليك ان تعدّد نفسك ساير الاقسام والمنفصلات منها حقيقية
وهي التي يراد فيها بامّا انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط فربما كان
الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر ومنها غير حقيقية مثل
الذي يراد فيها بامّا معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول
ان هذا الشيء حيوان شجر اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها
ما يراد فيها بامّا منع الخلو عن الاقسام وان كان يجوز اجتماعها وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي
الى حذف جزء من المنفصلات الانفصال الحقيقي وايراد لازمه اذا لم يكن مساويا له بل اعم
مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق
واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما انما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع
الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما اوردناه
ههنا كفاية ويجب عليك ان تجري امر المنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى
الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول **اشارة** الى هيئات تلحق القضايا
تجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره انه قد يراد في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون
الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل
هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد يقول
ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك
يقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او يقول ليس الانسان هو الضحاك فيدل على سلب الدلالة
الاولى في الايجابين ويقول ايضا ليس الانسان الا الناطق ويفهم منه احد المعنيين احدهما انه ليس
معنى للانسان الا معنى الناطق وانه ليس يقتضي الانسانية معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان
غير ناطق بل كل انسان ناطق ويقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار دائما كانت الشمس طالعة
وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه لتسليمه ووضع التالي وكذلك
يقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة تريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة
فيفيد هذا القول حصرا في الجزئي ويقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة
وهو قريب من ذلك ويقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا في قوة قولك
اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا **اشارة** الى شروط القضايا يجب ان

يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل ج هو والد فليراع لمن
وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك
ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكر فليراع اما بالقوة او بالفعل
والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا **النهج الرابع** في مواد
القضايا وجهاتها **اشارة** الى مواد القضايا لا تخلو المحمول في القضية او ما يشبهه سواء كانت
موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل
الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده
ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او الانسان ليس بكاتب او نسبة ضروري
العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة وجبة
ومادة ممكنة ومادة ممتنعة ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي تصدق عليها في الايجاب
والسلب وهذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها **اشارة** الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة
والضرورية كل قضية فاما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي يحكم فيها بحكم من غير بيان ضرورة
او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان واما ان يكون قد بين
فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة
والضرورة قد يكون على الاطلاق كقولنا الله تعالى موجود وقد يكون معلقة بشرط والشرط اما
دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني به ان الانسان
لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود
الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون
الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير فليس معناه على الاطلاق ولا ما دام
موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط
الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع فيه الذات بصفة يلحق الذات وهو
المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك او غير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك
او شرط محمول او وقت معين كالكسوف او غير معين كالتنفس والضرورة بالشرط الاول
وان كان بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فقد يشتركان ايضا
في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك اخصين تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان
لا يكون للذات وجود دائما وما يشتركان فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية واما سائر ما فيه
شرط للضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري واما
مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب منه
صحبه ما دام موجودا ولم يكن يجب تلك الصحبة كما انك قد تصدق ان بعض الناس ابيض البشرة
ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير
ضروري فقد اخطأ فانه جائز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كان له اشخاص
كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب وللنيرين مثل الكسوف
او وقتا غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس او ما يجري مجراه والقضايا التي فيها
ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية كما خصصنا ما به
وان كان لا تشاح في الاسماء **اشارة** الى جهة الامكان الامكان اما ان نعني به ما يلازم سلب

ضرورة العدم وهو الامتناع عما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن
فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان نعني به ما يلازم سلب الضرورة
في العدم والوجود جميعا عما هو موضوع له بحسب النقل الخاص حتى يكون الشيء يصدق
عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون
اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في
جانبيه جميعا خص الخاص باسم الامكان فصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه
اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون
غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب
ليس بممكن بهذا المعنى وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان
كان له ضرورة في وقت ما كالكسوف وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص
من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف
ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان فيكون حينئذ الاعتبارات اربع
واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى
آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود
من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري
الوجود او العدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن ومن يشترط في هذا ان يكون
معدوما في الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة
الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة ما للعدم فان
لم يضر هذا لم يضر ذاك **اشارة** الى اصول وشروط في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها
اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود
بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم
في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال
يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا
يتحرك في كل حال في الاستقبال واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد يسلب
عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري
واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان
والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل
مفهومات الممكن قد يقل لها التفطن فيكثر بسببه الغلط **اشارة** الى تحقيق الكلية الموجبة
في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل
نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود الخارجي
وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير
زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا
به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وبهذا المفهوم
يسمى مطلقا عاما مع حصره فان زدنا شيئا آخر فقد وجهنا وتلك الزيادة مثل ان نقول
بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم فانه

مادام موجود الذات فهو ب بالضرورة وان لم يكن مثلا ح فانا لم يشترط انه بالضرورة
ب مادام موصوفا بانه ح بل اعم من ذلك ومثل ان نقول كل ح ب دائما حتى يكون كانا قلنا
كل واحد واحد من ح على البيان الذى ذكرناه يوجد له ب دائما مادام موجود الذات من
غير ضرورة واما انه هل يصدق وهذا الحمل الموجب الكلى في كل حال او يكون دائم الكذب
اى انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضرورى دائما في كل واحد او مسلوبا دائما عن كل واحد او لا
يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضرورى في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة
فامر ليس على المنطقى ان يقضى فيه لشئ وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقى ان
يكون صادقة ايضا فقد ينظر فيما لا يكون الا كاذبا مثل ان يقول كل واحد مما يقال له ج
على البيان المذكور فانه يقال له ب لا مادام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف للشمس
او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك
متغير فهذه اصناف الوجوديات ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور
فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم لقولنا كل
ج ب بالوجود وغيره وجها آخر وهو ان معناه كل ج مما في الحال او في الماضى فقد وصف بانه
ب وقت وجوده وحينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة
فاذا قلنا كل ج ب بالامكان مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج فانه في اى وقت من المستقبل
نفرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون ب ونحن لا نبالى ان نراعى هذا الاعتبار ايضا
وان كان الاول هو المناسب اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على
اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذى تقتضيه
هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع
الوصف المذكور ثبتا ولا غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه نقول كل واحد مما هو ج
ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفى وحاله لكن اللغات التى نعرفها قد خلت في عاداتها عن
استعمال النفى الكلى على هذه الصورة واستعملت لحصر السالب الكلى لفظا يدل على زيادة معنى
على ما تقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية لا شئ من ج ب ويكون مقتضى
ذلك عندهم انه لا شئ مما هو ج يوصف البتة بانه ب مادام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل
واحد واحد من الموصوفات بج مادامت موضوعة له لا الان لا يوضع له وكذلك ما يقال في
فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضرورى وضربا واحدا من ضروب
الاطلاق الذى شرطه في الموضوع وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلى الموجب
لكن السالب الكلى المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به هو ما يساوى قولنا كل ج يكون
ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال ولكن السالب الوجودى وهو المطلق
الخاص ما يساوى قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا غير ضرورى ولا دائم واما في الضرورة فلا
بعد بين حالتى الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال
السلب عند واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شئ من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب
عاما وحصره ولا تعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق
في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الآخر وعلى هذا القياس فاقض في الامكان تنبيه
على مواضع خلاف ووفاق بين اعتبارى الجهة اعلم ان اطلاق الجهة يفارق اطلاق

الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا اذا كان وقت يتفق
ان لا يكون فيه انسان اسود وصدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم المحمول و
كذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات ان لا لون مثلا الا الابيض
او غيره من التى لا نهاية لها صدق حينئذ بالاطلاق ان كل لون هو بياض او شئ آخر
باطلاق الجهة وقبله كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان
الخاص يكون كل لون بياضا بل ههنا الوان بالضرورة لا يكون بياضا وكذلك اذا فرضنا
زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان انسان
وقبله في الامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول وعلى هذا القياس فاقض في الامكان
اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين وبعينهما
عليهما وقولنا بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت لا غير
وكذلك نعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق
الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا تعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق
عموم كل عدد في كل وقت وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب
بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضرورى او
بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اى مادام ذات ذلك
البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضرورى وبعضها بامكان غير ضرورى اشارة
الى تلازم ذوات الجهة اعلم ان قولنا بالضرورة يكون هو في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون
بالامكان العام الذى هو في قوة قولنا يمتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة
قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذى هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه و
مقابلاتها كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام البعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا
ملازمات مساوية لهما من باب الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس
عليهما وليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون
بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة
يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون
بالامكان العام ايضا ومن غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص
والاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه
بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون
وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضرورى
ان يكون وان لا يكون وهم وتنبيه والسؤال الذى يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا
ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان كان الواجب
لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس ممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس
يشكل المشكل اذ تأمل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى
ممكن ان لا يكون وليس ممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس ممكن بذلك المعنى ان يكون
ممتنعا لان ما ليس ممكن بذلك المعنى هو ما هو ضرورى اما ايجابا او سلبا وهؤلاء مع تنبههم لهذا
الشك وتوقفهم ان يأتيهم حله يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شئ انه ليس ممكن او فرضوه

كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم
يتذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما
كان بالضرورة ا س وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة
ان يكون لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى يمكن ان لا يكون وليس كذلك فقد علمت ذلك مما مر بنا كـ
سبيله **النهج الخامس** في تناقض القضايا وعكسها **اشارة** الى كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض
هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او
بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض
الممكنات عند جمهور القوم وانما يكون التقابل في الايجاب والسلب اذا كان السالب منهما
سلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شئ فكان لا تصدق فان معناه انه لا تصدق هو ان
الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شئ فلم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذب
لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل
ومراعاة التقابل ان يراعى في كل واحدة من القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء
القضية في كل واحدة منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع
وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك
مما عددناه غير مختلف فان لم يكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان تختلف القضيتان
في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا
امكن ان لا تقتسما الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا
كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان
ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما
يتم بعد الشرايط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم بعد تلك
الشرايط قد تحوج فيما يراعى له جهة الى شرايط تحققها فليكن الموجبة اولا كلية ولنعتبر ذلك
في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس حيوان كل انسان كاتب ليس
بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة
والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب غيرها في الاخرى وليكن ايضا السالبة
هي الكلية وليعتبر كذلك ايضا فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض
الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب
بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك الصادق والكاذب
في كل مادة والمناسبات الجارية في مختلفات الكمية والكيفية **اشارة** الى التناقض الواقع بين
المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد وقفوا على سبيل التحريف وقلة
التامل ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية
ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل
فانه اذا عني بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي اريد
اثبات ب لكل عدد من ج من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع
ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق
ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل فلم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني

السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن يشرط كل وقت جاز ان يصدق
معه السلب عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت بل وجب ان يكون نقيض
قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج هو دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شئ من
ج ب الذي بمعنى كل ج ينفى عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت تعرف
الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا
كل ج دائما ينفى عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شئ من ج ب
بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ح ب واما المطلقة
التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على
الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ح ب اي بل اما بالضرورة بعض
ح ب او ب مسلوب عنها كذلك واذا قلنا فيها ليس ولا شئ من ج ب اي على الوجه الذي
ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دائما له ايجاب ب او سلبه عنه لانه
اذا سبق الحكم بان كل ح ينفى عنه ب وقتاما لا دائما فانما يقابله ان يكون نفي دائما او اثبات
دائما ولا يحله قضية ولا قسمة فيها مقابله او يعسر وجود ما ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا
الوجه لا شئ من ج انما هو بالوجود ب بل اما كل ح ب دائما وانما لا شئ من ج ب دائما ونقيض
قولنا ليس بعض ج ب اي ليسية بهذا المعنى هو قولنا كل ح اما دائما ب واما دائما ليس ب
ولا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شئ من ح ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شئ من
ح ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شئ من ح ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة
كل ج ب ولا يصدق مع الاخر فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة
فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين وذلك مثلا ان
يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون
الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما لم يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة عند في
السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ح ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان له
ح وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ح بالضرورة او غير الضرورة وفي
ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب
الكلي فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ح ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل
ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية لكنا نكون قد شرطنا
زيادة على ما تقتضيه مجرد الاثبات والنفي ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي بهذا الشرط
لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات
هو ب وقد عرفت هذا والقوم الذين سبقونا لا عكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصطلحوا
على هذا وبيان هذا فيه طول وان كانت الحيلة ايضا ان نجعل قولنا كل ج ب انما نقصد
فيه قصد زمان بعينه لا يعم كل ح ج بل كل ما هو ح موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا
ليس شئ من ج ب اي من جهات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا اذا حفظنا في الجزئيتين
ذلك الزمان بعينه بعد ساير ما يجب ان نحفظ مما حفظه سهل صح التناقض فقد قضى بهذا قوم
لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان
يعرضوا عن مراعاة شرايط ذكرناها ولترجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء **اشارة**

الى تناقض ساير ذوات الجهة اما الدائمة فمناقضتها يجرى على نحو مناقضة الوجودية التي
بحسب الحكم الاولى ويقرب منه فلتتعرف من ذلك واما قولنا بالضرورة كل ج ب
فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اى بل يمكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص
ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان فى هذا الموضع واما قولنا بالضرورة
لا شئ من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شئ من ج ب اى بل يمكن ان يكون بعض ج ب
بذلك الامكان دون امكان آخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب مقابله على القياس
المذكور يمكن ان لا يكون شئ من ج ب اى الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض
ج ب يقابله على هذا القياس قولنا يمكن ان يكون كل ج ب اى الامكان الاعم وهذا لا
لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فلتحفظ ذلك ولا تنسه فيسهو الاولين وقولنا
يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون
كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وتمم انت من نفسك ساير الاقسام على القياس
الذى استفدته وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس يمكن ان يكون
كل ج ب ولا يلزم هذا انه ممتنع ان يكون ذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب
الضرورة شئ فلتحفظ هذا وقولنا يمكن ان يكون شئ من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس
يمكن ان لا يكون شئ من ج ب وكان هذا القائل يقول بل واجب ان يكون شئ من ج ب
او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع
هذين الامرين امر جامع يمكننى فى الحال ان اعبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة
الممكنة موجبة ثم ما الذى يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة
ايجاب هذا واما قولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب بهذا الامكان يناقضه قولنا ليس يمكن
ان يكون شئ من ج ب اى بل اما ضرورى ان يكون او ضرورى ان لا يكون وقولنا
يمكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اى بالضرورة
يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شئ من ج ب فلذلك يجب ان يفهم حال التناقض فى
ذوات الجهة ويخلى عما يقولون اشارة الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من
القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيف وبقاء الصدق بحاله وقد جرت العادة
ان يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية ويبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها
عكس الا بشئ من الحيل التى قيلت من قبل فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل
واحد واحد من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن شئ من الضحاكين فربما كان شئ
من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شئ لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشئ عنه
والحيل التى يحتجون بها لا يلزم الا ان يوجد المطلقة على احد الوجهين الاخيرين واما ان تلك
الحجة كيف هى فهى انا اذا قلنا ليس ولا شئ من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شئ من ب ج
المطلقة والا صدق نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا
وليكن د فيكون د نفسها ج و ب معا فيكون شئ مما هو ج هو ب وذلك الشئ هو د المفروض
لا ان العكس الجزوى الموجب اوجبه فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئى الموجب وقد كنا قلنا
لا شئ مما هو ج ب هذا محال واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا
الا بحسب عادة العبارة فقط فقد علمت انهما فى المطلقة ايضا يصدقان كما يصدق سلب

الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس وايجابه على بعضهم واما على
الوجهين الاخيرين من الاطلاق فان السالبة الكلية ينعكس على نفسها بهذه الحجة
بعينها فاما الحجة الحدثة التى لهم من طريق المباينة التى احدثت من بعد المعلم الاول فلا
نحتاج الى ان نذكرها فانها وان اعجب بها عالم مزورة وقد بينا حالها فى كتاب الشفاء واما
الكلية الموجبة فانها لا يجب ان ينعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان
ينعكس مطلقة صرفة بالضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضرورى للموضوع والموضوع ضرورى
للمحمول مثل التنفس لذى الرية من الحيوان فانه وجودى ليس بدايم اللزوم ولكنه ضرورى له
الحيوان ذو الرية فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رية بل انما ينعكس المطلقة مطلقة
عامة يحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب
كان لنا ان نجد شيئا معينا هو ج و ب فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الجزوية
الموجبة ينعكس مثل نفسها فان كان الكلى والجزوى الموجبان من المطلقات التى لها من
جنسها نقيض برهن على انها ينعكس جزوية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج
فلا شئ من ب ج فلا شئ من ج ب وكان كل ج ب او بعض ج ب فقد اخلف واما الجزوية
السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون ب ج ليس ليس كل ب ج مثل
ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضحاك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شئ مما هو ضحاك
بالفعل انسانا اشارة الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورة فانها ينعكس
مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبة عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج فنفرض
ذلك انعكس ذلك فكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذى يعم الضرورى وغيره و
هذا لا يصدق البتة مع السلب الضرورى الكلى بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال
وليس ان بين ذلك بالافتراض فيجعل ذلك البعض فيجد بعض ما هو ج قد صار ب والكلية
الموجبة الضرورية ينعكس على نفسها جزئية موجبة بما تبين من حكم المطلق العام ولكن
لا يجب ان ينعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضرورى
ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضاحك ضروريا له ب كالانسان ج كالضاحك ضروريا له
ب كالانسان و ب كالانسان غير ضرورى لج كالضاحك ومن قال غير هذا واشياء
نحال فيه فلا يصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم والموجبة الجزوية الضرورية ينعكس ايضا
جزئية على ذلك القياس والسالبة الجزئية الضرورية لا ينعكس لما علمت ومثاله بالضرورة
ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا اشارة الى عكس
الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس فى السلب فانه ليس اذا امتنع بل امكن
ان يكون لا شئ من الناس يكتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا
او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال بين الحال فى الممكن الاخص والخاص فان
فان الشئ قد يجوز ان ينفى عن شئ وذلك الشئ لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوع الخاص به
الذى لا يعرض الا له واما فى الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون فى الممكن
الخاص مثل نفسه ولا يستمع الى من يقول ان الشئ اذا كان ممكنا غير ضرورى لموضوعه
ان موضوعه يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان
وكيف الحيوان ضرورى له ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس

في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان
فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما
علمت لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قائل ما بالكم لا
تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول اعلم ان السبب في ذلك انها
اعني الموجبة انما تنعكس الى موجب من باب الممكن الاعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم
عكسها من الممكن الخاص لامكن ان تقلب من الايجاب الى السلب فيعود الكيفية في العكس
لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسلب الجزئي عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزئي
الذي في قوته وحسب انهم ان ذلك الجزئي يكون خاصا ايضا ويعود الى السلب فظنهم باطل
وقد تحققته مما سمعته ومن هذا المثال قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك
ولا نقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس بانسان النهج السادس اشارة الى اصناف
القضايا من جهة تصديقنا بها ونحو اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن
يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات والمسلمات
اما معتقدات واما ماخوذات والمعتقدات اصنافها ثلاثة الواجب قبولها والمشهورات
والوهميات والواجب قبولها خمسة اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات
والمتواترات وقضايا قياساتها معها فلنبدأ بتعريف انحاء الواجب قبولها وانواعها من
هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا الذي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا
لسبب من الاسباب الخارجة عنه وانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له
التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب
ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنه ربما خفي وافتقر الى تامل لخفاء
في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر على
الاذهان المشتعلة النافذة في التصور واما المشاهدات فكالمحسوسات فهي القضايا التي
انما نستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار
حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا
وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات
منا تتكرر فيفيد اذكارا بتكررها فيتاكد منها عقد قوي لا يشك فيه وليس على المنطقي ان
يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده على الجملة فربما اوجبت التجربة قضاء
جزما وربما اوجبت قضاء اكثريا ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا
مثل حكمنا ان الضرب بالخشب مؤلم وانما ينعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق
وتضاف اليه احوال لا يثبته فتنعقد التجربة وما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا
مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا
جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المذاكرة لم يتات ان
يحقق له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر مستفاد من الشمس لهيئات تشكل
النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات وكذلك القضايا المتواترة
التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول
الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود

مكة ووجود جالينوس واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات
في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثر النقصان والزيادة فيه
وانما المرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات
لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان تقنع جاحدها او يسكت بكلام واما القضايا
التي قياساتها معها فهي قضايا انما نصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما
يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب بل كلما اخطر حدي المطلوب خطر الوسط
بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة فقد استقصينا القول في تعديد اصناف
القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات فاما المشهورات
من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب
قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها
باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي اراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه
ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات
ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض
بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب
قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف
كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته
كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه
انه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال
هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم
من الجزء وهذه المشهورات قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست
ينسب الى الاوليات ونحوها اذ لم يكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وفكر وان
كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق
ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبات الصلاحية وما
يتطابق عليه الشرايع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات واما اصطلاحيات
وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة واما القضايا الوهمية الصرفة
فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل
ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم
ان المحسوسات اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم يكن محسوسة
ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا
فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول
التي ينتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم
موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية
وتكاد تشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات بها وهي احكام للنفس في امور متقدمة على
المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون او نظر في
المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد انه لا بد من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في

كل موجود من ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها كانت تكون مشهورة وانما سلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا تكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا تقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان تكون الاوليات والوهميات التي لا تزاحم فيها من غيرها مشهورة ولا ينعكس فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من المسلمات واما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة من جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او من امام يحسن به الظن واما التقريريات فانها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع مسامحة ما وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذه موضع سنذكره واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتج بها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي يغافص الذهن فيشغله عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونة او لكونها مخالفة للشهرة الى ثاني الحال فكان وهاس تذعن لها في اول ما يطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعورها بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات في جملة المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بالمقابل واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات ومما معها والمشهورات ولا يكون هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظ العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه مثل قول القائل غلام حسن بالسكونين او بحسب اختلاف دلالة حروف الص فيه التي لا تدل لها بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلمه وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخرى قد ثبتت في مواضع اخر من حقها ان تطول فيها الفروع وتكثر واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج ولذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه انه مخاطب مكلف فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة ما فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا اشبه ما برد من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه يجب تصديقها لانه شبيه او مناسب بما هو كذلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد تنسب المخيلات واما المخيلات فهي قضايا يقال قولا فتؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد ذلك على

تأثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة متهوعة على سبيل محاكاته للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها يكون اولية باعتبار ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخص اسم المخيلات بما يكون تاثيره بالمحاكاة ومما تحرك النفس من الهيئآت الخارجة عن التصديق ونقول ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من انصاف الخصم **النهج السابع** وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج **اشارة** الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب البرية والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقر بخلاف ما استقري مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزوي لمثل ما في جزوي اخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكده ان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة واجزاؤها هذه التي يسمى مقدمته الذاتية التي يبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا تتركب القضية من اقل منها يسمى حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه ان يكون كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة وج وب وا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلنا حتى لزم منه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم منها قول آخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول فيه قياسا لانه يكون بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه قول آخر **اشارة** خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه نحن على قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم وقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض

الذى فيه النتيجة وهى النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهو لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فيجد فى القياس احد طرفى النقيض الذى فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانات قد يكون من حمليات ساذجة وقد يكون من شرطيات ساذجة وقد يكون مركبة منهما والتى هى من شرطيات ساذجة فقد يكون من متصلات ساذجة وقد يكون من منفصلات ساذجة وقد يكون مركبة منهما واما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا يكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التى هى اقرب الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التى تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر فى هذا المختصر على هذا المبلغ **اشارة** خاصة الى القياس الاقترانى القياس الاقترانى يوجد فيه شئ واحد مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان فى مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين شئ يخصها مثل ما كان ج فى مقدمة وآ فى مقدمة ويوجد النتيجة مما يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج آ وما صار منهما فى النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذى كان فى مثالنا فانه يسمى الاصغر وما كان محمولا فيه او تاليا مثل آ فى مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التى فيها الاصغر يسمى الصغرى والتى فيها الاكبر يسمى الكبرى وتاليفهما يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانات منتجا يسمى قياسا **اشارة** الى اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة فيوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كان القسم الاول يسمونه الشكل الاول فقد وجد كاملا فاصلا اذ يكون قياسية ضرورية النتيجة بينة بنفسها لا تحتاج الى حجة لذلك وجد الذى هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج فى ابانة قياسية ما ينتج عنه الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسية ووجد القسمان الباقيان وان لم يكونا شئ قياسية ما فيهما من الاقيسة قريبين من الطبع يكاد يكون الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فلحظ لمية قياسية عن قرب ولهذا صار لهما قبول ولعكس الاول اطراح وصارت الاشكال الاقترانية الحملية الملتفت اليها ثلثة ولا ينتج منها شئ عن جزئيتين واما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك الشكل الاول هذا الشكل من شرطه فى ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او فى حكمها ان كانت ممكنة او كانت وجودية فكانت تصدق ايجابا كما تصدق سلبا فيدخل صغراه فى الاوسط ويكون كبراه كلية لتتادى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل فى الاوسط وقرائنه القياسية تبينه الانتاج فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت وكل ب هو بالضرورة او بغيرها آ كان ج ايضا آ على تلك الجهة وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شئ من ب آ او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اى حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذى هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع وكذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج بعد ما بينا لكنه ان كان الحكم على ب بامكان هناك امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن لكنه اذا كان كل ج ب بالامكا

الحقيقى الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون ج آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام فان كان ب آ بالضرورة فالحق ان النتيجة يكون ضرورية ولنورد فى بيان ذلك وجها قريبا فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه ان آ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان زايلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه آ عندما يكون ب لا عندما يكون ب كان قولنا كل ب آ بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه كل موصوف بانه ب دايما او غير دايم فانه موصوف بالضرورة انه آ ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقى سالبة فى حكم موجبة فيكون اذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة سالبة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة سالبة والكبرى موجبة ضرورية والا فى شئ نذكره ولا يلتفت الى ما يقال من ان النتيجة يتبع اخس المقدمتين فى كل شئ بل فى الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودى بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم قياس صادق المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب يوصف بانه آ ما دام موصوفا بب لا دايما حكمنا ان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دايما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وحينئذ فان نتيجتها يكون ضرورية ولا يتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان ج يدوم فيدوم آ بالضرورة الشكل الثانى اعلم ان الحق فى هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شك ايضا فى انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف ما كانت بل انما الخلاف او لا فى المطلقتين اذا اختلفتا فيه فى السلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم فى مخرج المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما ذلك بعينه ولا قياس منهما عندنا فى هذا الشكل وذلك لان الشئ الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر قد يوجد شئ يحمل عليه وعليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او من جزئيات شيئين احدهما محمول على الاخر فلا يوجب شئ من ذلك ان الشئ مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن الاخر وقد يعرض جميع هذين الشيئين المسلوب احدهما عن الاخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم اذن شئ والذى يحتجون به فى الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتى الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فشئ لا يطرد فى المطلق العامة والوجودى العام لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان فى السلب او الخلف باستعمال النقيض فيهما لا يصح بل انما يعقد فى هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمتين فيهما موجبة وسالبة اذا كانت سالبتهما من شرطها ان ينعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت الى القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك ان كان تاليف من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة وضرورية فالشرط ان يختلف القضيتان فى الكيفية ويكون الكبرى كلية

والحكم في الجهة للسالبة الكلية والضرب الاول منهما هو مثل قولك كل ج ب ولا شئ من اب
فلا شئ من ج ا الا انا نعكس الكبرى فيصير ولا شئ من ب ا ونصف اليها الصغرى فيكون
الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منهما مثل قولك لا شئ
من ج ب وكل ا ب فلا شئ من ج ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فتنتج فلا شئ من ا ج
ثم تعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فما تنعكس اليه المطلق
من المطلق والثالث منهما مثل قولك بعض ج ب ولا شئ من اب فليس بعض ج ا سه عا
عرفت والرابع منهما مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا فكان
كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف ولو بيان آخر غير الخلف لكن ذلك البعض
الذي من ج وليس ب فيكون لا شئ من د ب وكل ا ب فلا شئ من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا ومن
ههنا يعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى
سالبة جزوية ولا ينعكس والكبرى ينعكس جزوية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا
قياس من جزئيتين هذا كله وليس في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق فكان من
الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس
يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط فان كان من الجنس الذي يستعمله الآن والمطلق
سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشروط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب
المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالافتراض فانتج
ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول وان لم يكن سالبة بل موجبة كيف كان لم يكن قياس
الا في تحصيل للمحتاج اليه ههنا ويجب ان نقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على
هذه الصورة بعد ان يعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان التاليف
من ممكن صرف وضروري صرف او من وجودي صرف وضروري صرف والكبرى كلية
ثم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفتا
والكبرى كلية فعلى ما علمت واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق
ب عليه بايجاب غير ضروري فكان ب على كل ما هو ج غير ضروري والمفروض من
ج غير ضروري وكان الخلاف عند ما كان كل ما هو ا فان ب ضروري عليه ان طبيعة
ج او المفروض منه مباينة لطبيعة ا لا يدخل احدهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان
بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من
ج المخالف لا في ذلك ان كان الصغرى جزئية ويعلم ان النتيجة دائما يكون ضرورية السلب
وهذا مما غفلوا عنه الشكل الثالث الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان يكون الصغرى
موجبة او على حكمها كما علمت وفيها كلية هما كانت وانت تعلم ان قرائنها حينئذ يكون ستة
لكن الستة يشترك في ان نتائجها انما يجب جزوية ولا يجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان
حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا
سان نعكس الصغرى فلنجعل هذا لك عيارا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى
جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانها اذا عكست جاءت جزوية فاذا اقرنت بها الاخرى
كان الاقتران من جزوئيتين فلم ينتج بل يجب ان نعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت واعلم
ان العبرة في الجهة المحفظة وفي التي تتعين في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه

انما هو للكبرى لان الصغرى لما اوجبت نتيجة مثل نفسها في الجهة على ما علمت الا فيما يخف
ذلك في الشكل الاول لم يجب ان يكون عكسها ما حكمنا ولم يبين من ذلك ان النتيجة مثل
الصغرى ويبين من طريق الافتراض ان النتيجة مثل الكبرى اما فيما يتبين بعكس الكبرى
فيبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فنقول
حينئذ كل د ب وكل ب ج ونقترن اليه وكل د ا فينتج بعض ج ا والجهة ما يوجبه جهة
قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان
الصغرى يصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون لجهتها ثم ينعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة
الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاهم
وقد بقي ما لا يتبين العكس وذلك حيث يكون الكبرى جزوية سالبة فانها لا ينعكس وصغراها
ينعكس جزوية فلا يقترن قياس بل انما يتبين بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف
بان نقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا وكل ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا
هذا خلف واما طريق الافتراض فان يقول لكن ذلك البعض الذي هو ب وليس هو د
فيكون ايضا لا شئ من د ا ثم تم انت من نفسك ولا تبين تساوي حكم الايجاب والسلب
واعتبر في الجهات ما يوجبه الكبرى فيكون قرائنه اذن ستة من كليتين موجبتين و ب
من كليتين والكبرى سالبة و ج من موجبتين والصغرى جزوية و د من موجبتين والكبرى
جزوية و ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و و من كلية موجبة صغرى و
جزوية سالبة كبرى وهذه نورد خامسة النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس
اشارة الى اقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد
استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره فنقول ان المتصلات قد تتالف منها اشكال ثلثة
كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق في تال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك
في موضوع او محمول وتفترق بموضوع او محمول والاحكام تلك الاحكام وقد يقع الشركة بين حملية
ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا
مما سلف سهل وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك في هذا المعنى ولكن اما
ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب ج و د ونوه وكل هو ه واستخراج الاحكام
في هذا ايضا مما سلف سهل وقد يشترك الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك
الى الطبع ان يكون الحملية تشارك الى المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة
متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالي الذي كان مقترنا بالحملية
مثاله انه ان كان اب فكل ج ه وكل د ه يلزم منه انه ان كان اب فكل ج د وعليك ان تعد ساير
الاقسام مما علمته وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين تشارك احدهما تالي الاخرى اذا
كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات
الشرطية فلا يليق بالمختصرات اشارة الى قياس المساواة انه ربما عرف من احكام المقدمات
اشياء تسقط وسيق القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب و ب مساو لا
فقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع
الاوسط الى وقوعه شركة في بعضه اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية القياسات الاستثنائية
اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل انه ان كانت الشمس طالعة

فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليهما فينتج نقيض مثل ان نقول
ولكن الكواكب ليست بخفية فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك او يوضع فيها منفصلة
حقيقية ويستثنى عين ما سفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما زايد
واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما سفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان
او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زايد واما ناقص حتى يستوفى الاستثناآت فيبقى قسم واحد او
يوضع منفصلة غير حقيقية فاما ان تكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين
الاخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء
فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون هذا نباتا لكنه حيوان
فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه
منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الغير التام الانفصال او العناد فحينئذ
انما ينتج فيها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض التالي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا
واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان **اشارة** الى قياس الخلف قياس الخلف مركب
من قياسين احدهما اقتراني والاخر استثنائي مثاله ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا
فقولنا كل ج ب صادق وكل ب ج على انها مقدمة بينة لا شك فيها او بينت بقياس ينتج منه
ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ويستثنى نقيض المحال
وهو تاليها فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس قولنا كل ج ب صادق
بل هو صادق واما ان القياس المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه
فهو بحث اخر يلاحظ الحال مما سعقد بين التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه ومداره على
اخذ نقيض النتيجة المحالة ويقرنه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المحال على حاله

النهج التاسع فيه بيان قليل العلوم البرهانية **اشارة** الى اصناف القياسات من جهة موادها
وافادتها للتصديق القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها كانت ضرورية
فينتج منها الضروري على نحو ضرورتها او ممكنة ينتج منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات
والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية مولفة من المظنونات والمقبولات التي
ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعريات مؤلفة من المقدمات المخيلة
من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة يؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة
تستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة بل وهي من الصدق بلا مانع من ذلك ويروح الوزن
ولا يلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة الاكثرية والخطابية ممكنة متساوية
لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب
المنطق واما السوفسطائية فانها هي التي تستعملها المشبهة ويشاركها في ذلك الممتحن والحرية
على سبيل التغليط فان كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها سمي صاحبها سوفسطائيا وان
كان بالمشهورات سمي صاحبها مشاغبيا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء
الحكيم **اشارة** الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد يكون من
ضرورة الحكم وقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يتعرف
عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخصه مقدمات ونتيجة فالبرهان من
نتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا فلا يلتفت

الى من يقول انه لا يستعمل البرهان الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرهما
بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به وانما
قال بذلك من تأمل من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان
المطلوب الضروري ينتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد ينتج من غير
الضروريات ولم يريدوا به غير هذا او ارادوا ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها وامكانها
او اطلاقها صدق ضروري واذا قيل في كتب البرهان ضروري فيراد به ما يعم الضروري
المورد في كتب القياس وما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري
الصرف ويستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما
الذاتي في المقدمات واما في المطالب فان الذاتية المقومة لا تطلب البتة قد عرفت ذلك
وعرفت خطأ من خالف فيه وانما يطلب الذاتيات بالمعنى الاخر مقدمات في تناسب
العلوم وموضوعاتها ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث من احواله واحوالها
وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية ويسمى موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة ولكل علم
مبادي ومسائل والمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته وهذه المقدمات
اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلم واما مسلمة في الوقت الى
ان يتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيه واما الحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه
وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد يجمع
المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تخص باسم
الاصل الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة
فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجبة قبولها فغني بعد بينها استغناء لكنها ربما
خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه
من علم اخر في نقل البراهين وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم
اخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للاخر واما على ان يكون الموضوع
في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الاخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة جرت بان يسمى الاخص
موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة ومثال الثاني علم الاكر المتحركة
تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحته مثل المناظر تحت علم
الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم اخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة
لموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب واكثر الاصول الموضوعة
في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره وانما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على انه كثيرا ما يصح مبادي
العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني وربما كان علم فوق علم وتحت علم اخر ويتناهى
الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم
المسمى بالفلسفة الاولى **اشارة** الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط ان كان هو
السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان
لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب
فان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في
الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان الاوسط

فى برهان انّ مع انه ليس بعلة لنسبة حدى النتيجة هو معلول النسبة حدى النتيجة لكنه اعرف
عندنا سمى دليلا مثال ذلك ان كان كسوف قمرى فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن
الكسوف القمرى موجود فاذن الارض متوسطة واعلم ان الاستثناء كالحد الاوسط وقد
بين التوسط بالكسوف الذى هو معلول التوسط والذى هو برهان لم ان يكون الامر
بالعكس فبين الكسوف بسان توسط الارض وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من
القياسين بحدود مشتركة ولكن الحد الاصغر محموما والحدان الاخران قشعريرة غازرة ناخسة
وحمى غب والمعلول منهما القشعريرة واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر
مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر فى الاصغر وهذا مما يغفلو
عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاصغر فى الاكبر
اشارة الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشئ موجود مطلقا او موجود بحال
كذى والطالب به يطلب احد طرفى النقيض ومنها مطلب ما هو الشئ ويطلب به ماهية ذات
الشئ وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل ولابد من تقدم مطلب ما الشئ على مطلب هل
الشئ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حد لمطلب جد الطالب مفهوما وكيف كان فان
المطلوب فيه شرح الاسم فاذا صح للشئ وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسما ان كان
يجوز ومنها مطلب اى شئ الشئ وهو ايضا مما يعد فى اصول المطالب ويطلب به تمييز الشئ عما
عداه ومنها مطلب لم الشئ وكانه يسئل عما هو الحد الاوسط اذا كان العرض حصول التصديق
بجواب هل فقط او يسال عن ماهية السلب اذا كان العرض ليس هو حصول التصديق بذلك
فقط وكيف ما كان يطلب سببه فى نفس الامر ولا شك فى ان هذا المطلب بعد هل الشئ فى المرتبة
بالقوة او بالفعل ومن المطالب ايضا كيف الشئ واين الشئ ومتى الشئ وهى مطالب جزوية
ليست من الامهات بل ينزل عن ان تعدّ فيها ويستغنى عنها كثيرا بطلب هل المركب اذا افطن
لذلك الكيف والاين والمتى وهو يعلم نسبة الى موضوع المطلوب حاله فان لم يفطن لذلك لم يقم
ذلك المطلب مقام هذا فكان مطلبا خارجا عما عدّ **النهج العاشر** فى القياسات المغالطية
ان الغلط يقع اما بسبب فى القياس وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس فى صورته وهو
انه لا يكون على سبيل شكل منتج او يكون قياسا فى صورته ولكن ينتج غير المطلوب اذ قد وضع
فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون القياس قياسا بحسب مادته اى انه بحيث اذا اعتبر الواجب
فى مادته اختلّ امر صورته واذا سلم ما فيه على النحو الذى قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه
فاذا روعى فيه تشابه احوال الاوسط فى المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب
تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول فان كان قياسا فى صورته وقد عرفت الفرق بينهما
ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل و
ذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد والواجب ان يكون مختلفة
المعانى فاذا روعى فى القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطاء من قبيل
الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول هذا واما
ان لا يقع الغلط فى كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب فى المقدمات مقدمة
مقدمة فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على
ما قد علمت ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس

فيجعل ما يكون لكل واحد كائنا للكل وما يكون للكل كائنا لكل واحد ولا شك فى ان بين الكل
وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا
اجتمع صادقا فظن انه كيف فرق كان صادقا مثل من ظن انه اذا صح ان نقول كان
امرء القيس شاعرا صح ان امرء القيس كان مفردا وان امرء القيس الميت شاعر مفرد فيحكم
بان الميت شاعر وايضا اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد
وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرء القيس شاعر وانه جيد يصح
يصح على الاطلاق وكيف شئت انه شاعر جيد اى فى الشاعرية وهذه ايضا مناسب ما يكون
من الغلط بسبب المعنى من وجه ولكنه يشركه من اللفظ وهذه مغالطة مناسبة للفظ وقد
يقع التغليط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وباحد لواحق الشئ مكان الشئ وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال
توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك فجد اصناف المغالطات فحصره فى اشتراك اللفظ
مفردا او مركبا فى جوهره او هيئته وتصريفه وفى تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة
المعنى فى ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اللاحق واغفال توابع
الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل
بقياسيته وان شئت فادخل الاشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام فى باب
المغالطات اللفظية ومن البين لمن يتعقب المعنى وهو يخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس
معانى لا الفاظا وراعاها بتوابعها لم يخل بها فيما يتكرر فى المقدمتين او يتكرر فى المقدمتين
والنتيجة وراعى شكل القياس عن علم اصناف القضايا التى عددناها ثم عرض ذلك على
نفسه عرض الحاسب ما يعتقده على نفسه معاودا او مراجعا فغلط فهو اهل ان يهجر الحكمة و
تعلمها وكل ميسر لما خلق له وبالله التوفيق **الطبيعيات** هذه اشارات الى الاصول وتنبيهات
على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من يعسر عليه والتكلان على التوفيق
وانا اعيد وصيتى واكرر التماسى ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من
لا يوجد فيه ما اشترطه فى آخر هذه الاشارات **النمط الاول** فى تجوهر الاجسام وهم واشارة
ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ينضم عندها اجزاء غير اجسام ويتالف منها
الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرض
وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ولا يعلمون ان الاوسط
اذا كان كذلك فقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا احد
من الطرفين يلقاه باسره وانه بحيث لو جوز مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما واحدا وحجمهما
او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما القسر والقدر الذى يلقيه
دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ما فى الوسط مكانا
للاخر للطرف ملاقاه الوسط له وان لا تمتيز فى الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون
ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم واذا كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم
المداخلة من الملاقاة بالاسر بل لفى فراغ وانقسم ما تلاقى وهم واشارة ومن الناس من يكاد
يقول هذا التاليف للكل من اجزاء غير متناهية ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير
متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها فاذا كان كل متناه يوخذ منها مولفا من احا

ليس لحجم ازيد من حجم الواحد فلم يكن تاليفه مفيد المقدار بل عسى العدد وان كان لكثرة متنا
هيها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان
جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذى احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر
لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد
الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال **تنبيه** اليس اذا اوجب النظر ان الجسم
لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل
متناهية اليها الانفصال فقد وجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو في نفسه
كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل
فيه اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان
امتنع الفك لسبب **تذنيب** اليس اذا لم يكن تاليف من احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون
احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب
والمستبصر يرشده القدر الذى نورده **تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمت من حال احتمال
المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا تتالف ايضا مما
لا ينقسم حركة ولا زمانا **اشارة** قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض له
انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو
بعينه الموصوف بالامرين جميعا فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته
وصورته وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى هو عند الانفصال يعدم ويوجد
غيره وعند عود الاتصال يعود مثله مجددا وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم ما
يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل فليس كل جسم فيما احسبه كذلك فان خطر هذا ببالك
فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة
اليه متشابه فاذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية
عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته لحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة
لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول وهم وتنبيه اولعلك
تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب
من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام وما
يشبهها فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين
قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او
مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر و
طباع الجملة وطباع الخارج الموافق له في النوع وما يصح من كل اثنين منها يصح بين اثنين
اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين
ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين اللهم
الا ان عاق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل ولعل هذا العائق اذا كان
لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه
في شخصه **تنبيه** كل نوع يحتمل ان يكون لاشخاص كثيرة فما عاق عن ذلك عائق لازم طبيعي
فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون

نوعه في شخصه اى لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة الاشخاص
ذلك النوع والعايق عنه لازم طبيعى **تذنيب** اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو
مقدار او الصورة الجرمية من حيث هى صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة
فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه
هى الهيولى الاولى ولا تستبعدن ان لا تخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون
ما هو اكبر او اصغر منه **اشارة** يجب ان يكون محققا عندك انه لا امتداد بعد في ملا او خلا
جار وجوده الى غير النهاية والا فمن الجائز ان نفرض امتدادان غير متناهيين يخرجان
من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ومن الجائز ان نفرض بينهما ابعادا تتزايد بقدر
واحد من الزيادات ومن الجائز ان نفرض فيهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك
امكان زيادات على اول تفاوت نفرض بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد
عليه قد توجد في واحد وانه زيادة امكنت فممكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك
الممكن والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان فيكون انما يمكن
وجود المشتمل على محدود دون جملة غير المحدود الذى في القوة فيصير البعد بين الامتدادين
محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان و
لا يستمران بعده والا امكنت الزيادة على الاكثر مما امكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك محال فبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه
تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال
وقد يستبين استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن
فيما ذكرناه كفاية **اشارة** فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه
الشكل اعني في الوجود فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه
او لحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه غير سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والاحوال التى
تكتنف ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات
وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ولو لزم
ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المبدا الجسماني قابلا في نفسه من غير
هيولاه للفصل والوصل من كان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا فبقي
انه بمشاركة من الحامل وهم واشارة اولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان
للجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول بان الشكل للفلك مقتضى طباعه
وطبع الجزء وطبع الكل واحد فنقول لك ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت
لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن لها ذلك عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب
بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا
بعد حصول صورة الشكل صورة الكل فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارن ما تقبل
تلك الصورة وتحددها وتجزيها واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيئا الا
طبيعته المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من
نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى
نفس الكلية او الجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما

او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة **تنبيه** هذا
الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به ولو كان له في حد ذاته وضع وهو
منقسم كان في حد ذاته ذا حجم او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة نقطة ان لم
ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة **تنبيه** فلو فرضنا هيولى بلا
صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان
يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن
فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت
لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون للجزء الكلي واحد كاجزاء الارض
كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك
وضع جزئي لحوقا يخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء
فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان
موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة **تذنيب** فقد بان
من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخر
وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة
او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية وكذلك لا بد لها
من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامية المشتركة
فيها **اشارة** واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية ولا الرجحب الشئ
المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال سبقته من خارج تحدد بها ما يجب من
القدر والشكل وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة
في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية
لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة لمقوم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او
يكون شريكة لمقوم باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا
الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى من ان يكون مقيما للآخر من الآخر بعكسه
بل يكون بسبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر **اشارة** اما الصورة التي
تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علة مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاها
ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين
الباقيين وههنا سر آخر **اشارة** يجب ان يعلم ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء
منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود ولكانت
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى
بالوجود حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى على انها معلولة من جنس
ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم
المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولكن قد علمت ان التناهي والتشكل من الامور
التي لا يوجد للصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما فقد تبين ان الهيولى سبب
لذلك فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة تتم وجودها

للهيولى وهذا محال وقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على
الاطلاق وهم وتنبيه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها في ان تستوي للصورة
وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض
بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها
في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم لم نخص بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل
اشارة وانت تعلم ان الصورة الجرمية اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل لم تبق المادة
موجودة فتعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان يقول ويقيم البدل
ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذي يقوم فيقيم يتقدم بقوامه
اما بزمان اما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا قامة **اشارة** ليس يمكن ان يكون
شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر
وعلى نفسه ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم
يتعلق ذات احدهما بالآخر يجوز ان تقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق
ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر وذلك
مما قد بان بطلانه فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة
لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء والصورة في الفاسدة الكائنة يتقدم ما فيجب
ان يطلب كيف هو **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان
يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين تعقيب الصور فاذا اجتمعا تم وجود
الهيولى وتشخصها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورية على وجه يحتمل بيانه كلاما غير
هذا المجمل وهم وتنبيه او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد
منهما كالآخر في التقدم والتأخر فالذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة
لحركة يدك بالمفتاح اذا ارتفعت رفعت المعلول لحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع
رفع العلة فليس يرفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون
انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان
ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما **تذنيب** يجب ان
تستطرف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال
تنبيه الجسم ينتهي ببسطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطه
وهي قطعه والجسم يلزمه السطح لا من حيث تقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد
كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصورنا جسما ولذلك قد يمكن
ان يتصورونه جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه واما السطح كسطح
الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد والخط واما المحور والقطبان والمنطقة فيما
يفرض عند الحركة والخط المحيط بالدائرة قد يوجد لا نقطة واما المركز فعندما يتقاطع اقطار
وعند حركتها او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في السكين
وساير ما لا تتناهى فانه لا واسطة ولا ساير مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع
ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة
فمعناه تاتى ان تفرض فيها نقطة كما يقولون في الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه

ان يتاتى قسمته فيها وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فى الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذى يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما لخط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها **تنبيه** ما اسهل ما يتاتى لك ان تتامل ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل فانه لا ينفذ جسم فى جسم واقف له غير منفسخ فان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض **اشارة** انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها الاجسام محدودة القدر وتارة لاعظم وتارة لاصغر فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة لا احتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا وربما فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدارى ليس على ما يقال لا شئ محض وان كان لا جسم **تنبيه** واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام فى حركتها نحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور يفعل الخلاء **اشارة** ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام فى المعنى الذى يسمى جهة فى مثل قولنا تحرك كذى فى جهة كذى دون جهة كذى ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شئ فبين ان للجهة وجودا **اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التى لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها تتناول الاشارة **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها فى امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ليست اليها مى اما ان يكون منقسمة فى ذلك الامتداد او غير منقسم فاذا وصل المتحرك الى ما نفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك فلم يقف لم يخل اما ان يقال انه تحرك بعد الى الجهة او يقال تحرك عن الجهة فان كان تحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم فان كان تحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا الجزء الجهة فبين ان للجهة حدا فى ذلك الامتداد غير منقسم وهو طرف للامتداد وجهة المتحرك فيجب الان ان تحرص على ان تعلم كيف تتحدد للامتدادات اطراف فى الطبع وما اسباب ذلك وتتعرف احوال الحركات الطبيعية وهم وتنبه ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تسلكت غير ضار فى الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغها والقرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حال من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودا وجود ذى وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام

النمط الثانى فى الجهات واجسامها الاول والثانية

اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما لنا ومثل ما يشبه ذلك فلنتعد عما يكون

بالفرض واما التى لا تتبدل بالطبع فلا تتبدل كيف كان ذلك ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشئ خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والحد الواحد من حيث هو متشابه لذلك فانما نفرض منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفى كل امتداد تحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى فى الطبع فوق واسفل وهما اثنان فالتحدد اذن اما ان تقع لجسم واحد لا من حيث لونه واحدا واما ان تقع لجسمين والتحدد لجسمين اما ان يكون احدهما محيط والاخر محاط به او يكون ووضع الجسمين متباين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به فى ذلك بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد باحاطته والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر تحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذاه دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة فى تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما تم لجسم واحد لكن ليس لانه على طبعه كيف اتفق بل من حيث هو محال لا يوجب لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده يكون موضعه الطبيعى متحدد الجهة لا به بل لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو فى الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعى بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم فى رتبة الوجود وعلى هذا نعليه او على ضرب اخر **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثانى وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثانى لموضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات للحركات المستقيمة ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى رتبة الابداع ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا **اشارة** الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع والطبيعة الواحدة تقتضى من الامكنة والاشكال وسائرها لا بد منه للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء غير مختلف **اشارة** انك لتعلم ان الجسم لو خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذا فى طباعه مبدا استيجاب ذلك وللبسيط مكان واحد تقتضيه طبعه وللمركب ما تقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المحاذيات عنه فلكل جسم له مكان واحد ويجب ان يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته فى مادة واحدة عن قوة واحدة **تنبيه** الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره ما يبطل المنبعث من طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى تستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه

الى ان تزول دانما يكون الميل الطبيعى لامحالة نحو جهة يتوخاها الطبع فاذا كان الجسم
الطبيعى فى حيزه الطبيعى لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه وكلما كان
الميل الطبيعى اقوى كان امنع لجسمه عن قبوله الميل القسرى وكانت الحركة بالميل القسرى
افتر وابطا **اشارة** الجسم الذى لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به
وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا فى زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا فى تلك المسافة
اخر فيه ميل ما ومما نعه فبين انه يتحركها فى زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل
يقتضى فى مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمانى
ذى الميل الاول وعدم الميل فيكون فى مثل زمان عدم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون
حركتا مقسورين ذى ممانع فيه وغير ذى ممانع فيه متساويتى الاحوال فى السرعة والبطؤ
هذا محال تذكر يجب ان تتذكر مما سلف انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما
لا ميل له ولا يكون نسبة الى زمان حركة ذى ميل وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس
يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام
اتفق له فى ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا تعرى من تعاورها
اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون
مكان الاخرى بسبب غيرذاتها وان كان معونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها
من مكان طبيعى جزوى تختص بها لا الاستحقاق فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه لجسم وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام فى الشكل ولكنك
يجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته
او وجوده ما فرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما الحدوث فانه لن يخص ذات
الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا الاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص
او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو لاحق من اللواحق
الغير المقومة وقد نفضنا ما عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان
الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **اشارة** الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه يحتوى
عليهما من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيهما من طباعه الا لمانع واذا كان
هذه الحال فى الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اشارة**
الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التى يفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من
بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا للشئ منها فهى لعلة والنقل عنها جائز والميل فى طباعها
واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه
ميل مستدير **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها
عند بعض بل بحسب نسبتها اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل واذا كان ذلك الجسم
اولا اليس مما يتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقى ان يكون بحسب جسم من داخل
تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون
عند ساكن **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر تكون عنه
مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر
فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان

الذى بحسبها وان كان فى المكان الذى له بحسبها فقد كان ذلك الجسم قبل ليس هذه الصورة
ما هذا المكان مكانه فزحمه بحجمه متمكن هذا المكان بالطبع قابل للتنقل عن مكانه فهو مما
فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم وهم وتنبيه فان تشككت وقلت يكون
ذلك المتكون لصق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع
خارج مكانه فان اللصق ليس هو المكان بل هو الجار **اشارة** الجسم الذى فى طباعه ميل
مستدير يستحيل ان يكون فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شئ
وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات للمبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعى فلا ميل
مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما تكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى
جسم تكون عنه بل ان كان له كون وفساد ومن عدم واليه ولهذا فانه لا يحترق ولا يسمى
ولا يذبل ولا يستحيل استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده **تنبيه** الاجسام
التى قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والخدير ومثل طعوم
وروائح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين
والصلابة واللزوجة والسلاسة ثم اذا اقتسمت واخذت التامل وجدتها قد تعرى عن
جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار
ويسخن بالقياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد
عديما لجنسه مثلا تكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته سما الى الحرارة والبرودة
مثل اللدغ او الخدير وكذلك الحال فى الهيئات المعدة الى الانفعال فان الشئ
يلزم اجسام العالم التى تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها
وتركها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما الذى لا يكون
فيها ذلك اصلا فلغيرها من الاجسام واما ساير ما يشبه ذلك فقد يعرى عنها جسم جسم
او يسمى الى ما بين انتهاء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **تنبيه** والجسم
البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فى الميعان
هو الهواء والبالغ فى الجمود هو الارض والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف نسبة به
الماء اذا سخن وتلطف والارض اذا احلت وطباعها ولم يسخن لعلة بردت واذا اخذت
النار وفارقها سخن فهنا يكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعقة فهذه
الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر
فيه الهواء ولا الهواء حيث تستقر فيه الماء ولا الماء حيث تستقر فيه الارض وذلك فى
الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته
مقلا لا بالطبع كذبه ان الاكثر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من
هذا وكذلك الحال فى الحركات الاخر **تنبيه** قد يبرد الماء بالجمد فيتركبه ندى من الهواء
كالقطر منه الى اى حد شئت ولا يكون ليس الا فى موضع الريح ولا يكون عن الماء الحار
وهو الطف واقبل للرشح وهو اذا هو استحال الماء وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال
فيضرب الصرهواء ما فيصير سحابا لم يسبق اليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار يصعد
ثم يرى ذلك السحاب يسقط ملحا ثم يصحى ثم يعود وقد يحلو النار بالنفاخات من غير نار
وقد تحل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه

جارية بشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى
مشتركة اشارة وبنية هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان
الاول وبالحري ان تسميها عادة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق نحو
نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل
ليس بمطلق كالماء وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتمية بحسب الغلبة
الى واحدة من هذه التي عددناها تنبيه هذه تختلط منها بالخلط امزجة تقع فيها على نسب
مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان واجناسها وانواعها
ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية
وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والسيلان في
ماهيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات
المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض
والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تتعدد الصور في الاعراض وايضا فان حركاتها
بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية واذا امتزجت لم تفسد
قواها والا فلا مزاج بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها
حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج وهم وتنبيه
ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه
اجزاء نارية داخلة والماء يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا فان قلت
ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول اجزاء نارية
غريبة اليه واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي مخلخل مثل ما يمنع الاستحصاف نفوذ
ما يسخن بالنشو على نسبة قوامه وهل الامتلاء من مضموم وهم المنفذ يمنع البلاغ في
التسخين لمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شئ يعتريه حتى يخلف مكانه فاشيا يعتريه واعتبر
حال القمقم الصاحة وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله
وهم وتنبيه او لعلك تقول ان النارية كامنة تبرز بما الحك والخضخضة من غير تولد
سخونة ولا نارية فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب العصا
فيه مختلفة لبقيته منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب
عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان
لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه للحس ولا يحقق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف
ولو كان هناك كمون وبروز لكان الاكثر الكامن يبرز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل
نكتة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا
ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النارية قوية هي شفافة لا يقع لها
ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجه ونجمه وانتشاره اكبر من حجم
الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان الشفيف للانتشار ورقة لا استحدادات
الصنوبرية مستحصفة للنار فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحالت
اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة سفت ظن انها طفئت ولعل
ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا والاشبه ان الاكثر السبب في ذلك عندنا استحالة

النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار يجب ان يكون
انقص لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه
في النار الضعيفة وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للعرض ومناسبة بحسب الجنس
تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع
وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية تنبيه
ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشئ
فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر
حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم تثبت تمثله لذاته
في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على
جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما
في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها تنبيه بما ذا تدرك حينئذ
وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك
وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدركك ام بوسط
تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان
تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او باطنك
بلا وسط ثم انظر تنبيه اتحصل ان المدرك منك امر مما يدركه البصر من اهابك لا فانك ان
انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو مما يدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من
ظواهر اعضائك لا فان حالها مع سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض
اغفلنا الحواس عن افعالها فتبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب
او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك في ذلك جملة من حيث
هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شئ آخر غير هذه
الاشياء التي قد لا يدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت
انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس بما سنذكره وهم
وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذا ان يكون لك فعل
تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل
من ذلك فاما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا
مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من
مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك
مثبتة لا به اشارة وهو ذا تتحرك الانسان بشئ غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي
يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير
مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه بحيز ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به
ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج
قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا تكون
قبل ما بعده وهذا الالتيام كما تلحق الجامع الحافظ وهن او عدم تداعى الى الانفكاك واصل

القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر
الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك **اشارة** فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت
على التحقيق وله فروع وقوى منبثة في اعضائك فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا
او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه
حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنا من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات
وكما تقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدى فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك
الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في
جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذه الانفعالات والملكات قد تكون
اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان بعض الناس بحسب العادة اسرع
الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض **اشارة** ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء
الخارج عن المدرك اذا ادرك فهذا باطل فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان
الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت
في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له
وهو الباقي **تنبيه** الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل
صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما
يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون
قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع
وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله
من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها
ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته
اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها
لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها
واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها
حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق
الغريبة التي لا يلزم ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان
يعقله من ما شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله **اشارة** لعلك تنزع
الآن الى ان يشرح لك امر القوى الدراكة من باطن او في شرح وان تقدم شرح امر القوى
المناسبة للحس اولا فاسمع اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة
بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر
انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن
في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل
البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ
مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم فان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج

الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها
تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس
مثال ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش في النعجة معنى غير
محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك
وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور
ولكل قوة من هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك
وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية
المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في جانبه الاخير
والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط ويخدمها فيه قوة
رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم و
تركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال
الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط
الوهم للعقل والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الآخر
وهو آلتها وانما يهتدي الناس الى القضية بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص
بتجويف اورث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الاقص الجسماني
ويؤخر الاقص الروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين
عند الوسط عظمت قدرته تعالى **اشارة** واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية
على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات فمن
قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي
تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية
من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل
به الى الجزئي ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة
استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى
تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة
الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا
بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد
ذلك قوة وكمال واما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن
وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقولات المكتسبة المفروغ عنها
كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا
مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومنه ايضا
الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار **تنبيه** لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة
والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب
بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون
في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد
الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة

ويتمثل معه ما هو وسط لها او في حكمه اشارة ولعلك تشتهي ان تعرف زيادة دلالة على القوة
القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب
وفي الفكرة فمنهم غبي لا يعود عليه الفكرة براءة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر
ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة
في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس
فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر
اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انه سيتبين لك ان المرتسم بالصور
المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم
وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها وان الصورة اذا كانت حاصلة
في القوة لم تغب عنها القوة ارايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفت اليها هل
يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها فيجب اذا ان يكون تلك الصورة المغيبة عنها قد
زالت عن القوة المدركة زوالا ما اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع
هذا الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها
والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا تعود
للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات
اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمية
فيجب ان تكون الخزانة ههنا في عضو او في قوة عضو والذهول عنها لقوة اخرى في
عضو آخر لاحتمال اجسامنا التجزي ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انا نحن نجد
في المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما نذهل عنه ثم نستعاد ولكن الجوهر المرتسم
بالمعقولات كما سيتبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانه
ولا يصلح ان تكون هي كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم
في جسم فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات اذ هو جوهر عقلي
بالفعل اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك
الاستعداد الخاص لاحكام خاصة فاذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني
او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب
القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس وهذا انما يكون
ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني
وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق
متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل اشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات
الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة
يكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك
مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة
صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقليا لمعنى عقلي اشارة ان اشتهيت الان ان
سنضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاستمع انك تعلم ان
الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك

اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا
لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادي لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في
كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية بالفعل من واحد واذا كان في المعقولات ما هو
واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذا لا يرتسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم وهم وتنبيه اولعلك تقول قد يجوز ايضا ان
تقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان لكل
واحد من القسمين المتشابهين شرط مع الآخر في استتمام التصور العقلي فهما متباينان له
مباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما
وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة
المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليتها الا
بالعرض وهو القسمة المذكورة وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق
الغريبة فاذن هي ملابسة بعددها وكيف لا وهي عارض بسبب ما فيه قد يزيد في اقل منه
بلا نوع فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي تجردناها
مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة ونقصان او اختصاص بوضع
فليست هي الصورة المفروضة واما الصورة الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس
اجزاءها الجزئية بما ينسبه الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها وترسمها
في ذي وضع وقبول انقسام وهم وتنبيه اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم
باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي
الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق
كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي
لا ينقسم ذاته في معقوليته الى المعقولات نوعته وصنفته يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد
الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات
ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان
غير الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه
هو اولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام اشاره انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه
يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره
وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته
ان تقارن المعنى المعقول الكلي الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة
من ذلك من مادة او شيء آخر ان كان فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة
الصور العقلية لها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وهم
وتنبيه ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل نال عنها المعنى
المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها
من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة يرتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا

وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمصور واما وجود هما الخارجي فادى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا وهو تنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر فان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فلم مانع من حيث شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة تعقله فيكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام فى العقل فيكون الاستعداد انما استفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداد للشئ حتى حصل فاستعد له او لم يكن استعداد للشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث وهذا كله محال فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو لماهيته بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ستلو المقارنة الاولى فكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسى استعداد الكل فصل له وان لم يكن له خروج الى الفعل فمانع يطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق النوعى **تنبيه** انك اذا جعلت ما اصلته لك علمت ان كل شئ ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قايم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جاير عليه التغير والتبديل تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك الآن تشتهى ان تسمع كلاما فى القوى النفسانية التى تصدر عنها اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من ذلك القبيل **اشارة** اما الحركات حفظ البدن وتوليده فهى تصرفاته فى مادة الغذاء لتحال الى المشابهة سدا لبدل ما يتحلل وليكون مع ذلك زيادة فى النشو على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار تتم بها الخلق وليحتزل من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اولها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة له الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثقل والثانية القوة المنمية الى كمال النشو فان الانماء غير الاسمان والثالث المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولدة مدة وتقف ايضا وتبقى الغاذية عمالة الى ان يحضر الاجل **اشارة** واما الحركات الاختيارية فهى اشد نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع مذعنا منفعلا عن خيال او وهم او عقل تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضرورى او النافع الحيوانيين فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة **اشارة** الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكانت بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو ما رك له مهارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك فى الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيأت فقد بان ان حركته نفسانية ارادية **مقدمة** المعنى الحسى الجملة يخصه الارادة الحسية والمعنى العقلى الجملة يخصه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبرا بواحد شخصى كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك انسان **اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليس لنفس الحركة فانها

ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها وليس الاولى بها الا وضع وليس بعين موجود بل فرضى ولا بمعين فرضى يقف عنده بل بمعين كلى فتلك ارادة عقلية فتحت هذا سر **تنبيه** الراى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصص لا محالة تقترن به ليس هو وحده والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك تطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل لشخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده وكذلك فى قطع المسافة تتخيل له حدود جزئية ايا ما يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما يتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزوية فى التخيل كما لا يمنع فى الحركة ولمثل هذا ما تخصص الارادة لشئ جزئى حتى يكون والارادة الكلية تقابلها مراد كلى ولا يجب ان تخصص جزئى ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعنا ما قضاء جزئيا تنبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعيين الوهمى فتنبعث القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هى مرادة لاجل المراد الاول موعد وتنبيه اما الشئ الذى تشوقه الجرم الاول فى حركاته الارادية فيوعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن تتحرك متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثى فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهى والنايم وانما يفعل وهو يتخيل التزاما او تبديل حال بما يملوله او ان اله وصب ما فان النايم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما فى حالة تكون بين النوم واليقظة او فى الشئ الضرورى كالتنفس او فى الشئ الذى يصير كالضرورى كمن يرى فى منامه شيئا مخيفا جدا او حساجدا فربما انزعج للهرب او الطرب او للطلب واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شئ والحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شئ وليس يجب ان يتذكر وجود التخيل لاجل فقدا احد الآخرين **النمط الرابع** فى الوجود وعلله **تنبيه** انه قد يغلب على اوهام العامة ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او بوضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان فى ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملايما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين فى تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التى لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال فى كل كلى وهم وتنبيه ولعلك قائلا منهم

نقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاؤه من يد وعين وحاجب
وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه ونقول ان الحال في كل عضو كلي مما
ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه **تنبيه** انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم
والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل
في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة
والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات
ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلايقها **تذنيب** كل حق فانه من
حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال كل
حق وجوده **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا
في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي
هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه هي علة فاعلية لعلة الفاعلية
ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية
التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل
هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل
لك انه موجود في الاعيان **اشارة** العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة لماهيته علة
لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها والعلة الغائية التي
لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان
العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست
علة لعليتها ولا لمعناها **اشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة
كل وجود في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى
غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته
الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما
فرض موجودا بلى ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط وجود علته صار واجبا او مثل
شرط عدم علته صار ممتنعا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته
الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود
اما واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود بحسب ذاته **اشارة** ما حقه في نفسه الامكان
فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن
فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او لغيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **تنبيه**
اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته
والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا بذاتها وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا **شرح**
كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها وذلك لانها اما ان
لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف تتاتى هذا وانما تجب باحادها واما
ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة بذاتها فان تلك والجملة والكل شيء واحد واما
الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد

اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك واما ان تقتضي
علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء من احادها فهي
علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها
لم تحتج اليها بل ربما كان شيء من الاشياء علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة
على الاطلاق **اشارة** كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلول
فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة **اشارة** كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات
سواء كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى
علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية وكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته **تنبيه** كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق
في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات
لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي
يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف
به وهذا ايضا غير منكر واما ان يكون ما تختلف فيه عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا
ايضا غير منكر **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون
صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي
الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب
متقدم بالوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود **اشارة** واجب الوجود المتعين ان كان
تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل
لامر اخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه صار واجب الوجود لازما
لماهية غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان
ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما تعين به ماهيته واحدا فتلك
العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين
اول سابق فكلامنا في ذلك السابق وباقي الاقسام محال **فايدة** اعلم من هذا ان الاشيا
التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة
لتاثير تلك العلل وهي المادة لم تتعين الا ان يكون في طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصا
واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان تحمل على اشخاص كثيرة فتعين كل واحد منها
بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في النوع
وفيما يجري مجراه **تذنيب** قد تحصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان
واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او
اشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب
الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على
ما بان فبقي ان يكون من غيره **تنبيه** كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل
جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وايضا فكل جسم
محسوس فتجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته وكل جسم محسوس فكل

متعلق به معلول **اشارة** واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى ماهيته ذلك الشئ لان
كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشئ ولا جزء من ماهية
شئ اعنى الاشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء فى معنى جنسى ولا نوعى فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى
فصلى او عرضى بل هو منفصل عنها بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل **وهم و تنبيه**
ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر
وهذا خطاء فان الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل
وجودا لا فى موضوع حتى يكون ان من عرف ان زيدا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود
بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر
النوعية عند القوة كما يشترك فى الجنس هو انه ماهية وحقيقته انما يكون وجوده لا فى موضوع
وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء
من كونه موجودا بالفعل الذى لا فى موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى
زايد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس
ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود
بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشئ فان
الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزءا
من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الاضافى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة
فى موضوع **تنبيه** الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع فى الفعل وكل ما سوى
الاول فمعلول له والمعلول لا يساوى المبدا الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه و
يقال عند الخاص لمشارك فى الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا اى
ذاتا والاول لا يتعلق ذاته بشئ اصلا فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه **تنبيه** الاول
لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى
اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها
مما يجعل الذات بحال زايدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته **تنبيه** تامل
كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود
ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق و
اشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ثم هو يشهد بعد ذلك
على ساير ما بعده فى الوجود والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم آياتنا فى الافاق
وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه
على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه وهو احكم

النمط الخامس فى الصنع والابداع

وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى
يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسمى به العامة المفعول
مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة هى ان ذلك الشئ اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وفعل
وصنع وكل ذلك قد يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ اخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه
اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما

يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز
على البارى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى فى ان
اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود
عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان
يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود يفتقر الى موجد اخر والبارى ايضا
وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد فى هذا **تنبيه**
يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف
منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى فنقول اذا كان شئ ما من الاشياء معدوما ثم اذا
هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له مفعول ولا نبالى الآن كان احدهما محمولا
على الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب
ذلك الشئ يحرك من الشئ ومباشرة وبالة وقصد اختيارى او غيره او بطبع او تولد وغير
ذلك او بشئ من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور
زايدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله ويكون نسبته فانا نقول له فاعل والدليل على
هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض
كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن
ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل
بالاختيار فكانه قال الانسان حيوان فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل
هذا فليس يصرنا ذلك فى عرضنا ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد
العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه واما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول
واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا بجعل جاعل اذ هذا الوجود
لمثل هذا الجايز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا
الوجود اما وجود ما ليس هو واجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم **تكملة
واشارة** ولنعتبر الآن انه لاى الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود
بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى
واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما
واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ من خارج واما مسبوق العدم فليس له
الا وجه واحد وهو فى مفهومه اخص من المفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق
بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى
للاعم بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير
عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له فى حد نفسه
لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دائمة
الحمل على المعلولات ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان
لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى
بعد ذلك عن ذات الفاعل **تنبيه** الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد
التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية

قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك
القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد
فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي
يوازي الحركات في المقادير ان يتالف من غير منقسمات **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا
مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن
متعلق بحركة ومتحرك اعني متغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية
الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو
كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر
اللذين لا يجتمعان **اشارة** كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان
وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور
عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير
ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر
قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر
الى موضوع فالحادث تتقدمه قوة وجوده وموضوع **تنبيه** الشيء قد يكون بعد الشيء من
وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود
الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر قد حصل له الوجود ووصل اليه الحصول
واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل وصل اليه الوجود لا عنه
وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او
ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان
فهذه بعدية بالذات ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن
غيره قبل حاله عن غيره قبلية بالذات فكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون
له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له
وجود وهو الحدوث الذاتي **تنبيه** وجود المعلول متعلق بوجود العلة من حيث هي على
الحالة التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان يكون
من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار الى القدوم او
المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الادمي
الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدرن و
عدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي يكون هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة
لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته
موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت
كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه
وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال
في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا وان لم تسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه
عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به

فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط فالابداع
اعلى رتبة من التكوين والاحداث **تنبيه** واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول
ان يترجح احد طرفي امكانه صار اولى بالشيء لسبب وان كان قد يمكن في العقل ان يذهل
عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك السبب
اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للاستغنا
عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق يجب عنه **تنبيه** مفهوم
ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد
يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته
او من لوازمه او بالتفريق وان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين
من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم
عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اوهام وتنبيهات** قال قوم
ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط
واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا فتلوت قوله تعالى اني لا احب الآفلين
فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول
ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنيعته معلولة وهؤلاء
فقد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود
لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم ومنهم
من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود
لشيء عنه ثم ابتدا واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف
شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما
لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية
حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال
توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها
ما لا نهاية له ثم في كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية
له ومن هؤلاء من قال بان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده
الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن
لم فهؤلاء هؤلاء وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب
الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لن يتميز في العدم الصريح
حال اولى به فيها ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها ولا يجوز
ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا يجوز ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح له ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له
التجدد فيتجدد واذا لم يتجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد
وسواء جعلت التجدد لامر يتسبب او لامر زال مثل حسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين
او غير ذلك مما عد او قبح كان يكون له قد زال او عائق او غير ذلك كان قد زال قالوا فاذا كان
الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والوجود هو كون المعلول مسبوق العدم

لا محالة فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال
ليس في حال اولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب
الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه واما كون غير المتناهي
كلا موجودا لكون كل واحد وقتاما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم
صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود
لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد قالوا ولم
يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شئ وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناه في العدم واما توقف الواحد منها على
ان يوجد قبله ما لا نهاية له واحتياج شئ منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان
معنى قولنا توقف كذى على كذى هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده
الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات
يصح ان يقال ان الاخير كان موقوفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا
نهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية فهي جميع الاوقات
هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد
الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو
نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان يغير لفظها
تغييرا لا يغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نبهتنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود
غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا
الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فتبعها التغير فهذه هي المذاهب والسلك الاختيار بعقلك
دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا النمط السادس في الغايات ومبادئها تنبيه
اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه في امور ثلثة في ذاته
وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج عنه
حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او
عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب تنبيه اعلم ان الشئ الذي انما يحسن به ان يكون
عنه شئ آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون له فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى
واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو الاولى به والاحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما مفتقر
فيه الى كسب تنبيه فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان يفعل شيئا مما تحتها لان ذلك
احسن بها وليكون فعالا للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللايقة بالاشياء الشريفة وان
الحق الاول يفعل شيئا لاجل شئ وان لفعله لمية تذنيب اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق
مطلقا ولا يستغني عنه شئ في شئ وله ذات كل شئ لان كل شئ منه او مما منه ذاته فكل شئ غيره
فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل
من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض فهو معامل وليس بجواد
وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون
على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد
فالجواد الحق هو الذي يفيض عنه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشئ يعود اليه واعلم ان

الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص اشارة والعالي
لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض
لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واحب حتى انه لو صح ان
يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن
لم يكن غرضا فاذا الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل تتميم كل دايم
حركة بارادة فهو متوقع احد الاعراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا
للمدح فما جل عن ذلك ففعله اجل عن الحركة والارادة وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من ان
فعل الخير واجب حسن في نفسه شئ لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاسان
بذلك الحسن يتزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغني اشارة
للجدان طلبت مخلصا الآن نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب
اللايق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية
فهذه جملة ستهتدى سبل تفصيلها تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية قد يتعلق بارادة
كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا
عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادتها مما يشبه
العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتحدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال
بل انما ان يكون محصل الطبيعة او معدوما والامور الداعية لا يجوز ان يقال لم يزل شئ لها
مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كمالاتها حاضرة
حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية
نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان تحصل منهما حيوان واحد كما هو عليه حالنا الا ان نفس الواحد
منا مرتبطة ببدنه من حيث تهم لتطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين
واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال بها
ضربا من الاستكمال ان كان ذو فيه سر اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع
شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه تحريكا تنا من عقلنا العملي ولا بد ان يكون لمعشوق
ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما ولو كان الاول لوقف اذا نال او طلب المحال
وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبيه لا يستقر فلا ينال به بكماله الا
على تعاقب يشبه المنقطع بالدايم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب
ويكون كل عدد يفرض لما بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ
بالتعاقب فيكون المتشوق متشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث يراها بالقوة راشحا
عنه الخير الفايض من حيث هو يتشبه بالعالي لا من حيث هو اضافة على السافل ومبدا ذلك
في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل فيخرج الى الفعل
بما يمكن من التعاقب تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا
وهو مختلف ولو كان لواحد منها تشبه بالآخر لتشابهت في المنهاج وليس كذلك الا في قليل
وهم وتنبيه وذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون
متشابهة ولكنها لما كان سواءا لها ان تتحرك الى اى جهة اتفقت فتنال الغرض بالحركة ثم كان
يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحت وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جعلت بين الحركة

لما استدعى مبدأ الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان
تتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان تتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها
ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان تتحرك لنفع السافل
اختيارية بل اذا كان الاصل هو انها لا تتحرك لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فتتبعه النفع
فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب ما تستقدم
على ما تتبع به الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد وان جاز ان
يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية زيادة تبصرة الان
ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم
في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه
على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك النسبة من طلب الدوام كما يعرض
في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما
لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها هيئة تشبه الخيالات لا
عقلية صرفة وان كانت تخيلات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت
عند تلوح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما
تادت الى الحركات من بدنك ثم ان استهمت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه الان فاسمع
تنبيه القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على اعمال
غير متناهية مثل تحريك القوة التي في السماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية
وان كانتا قد تقالان على غير المعنيين اشارة الحركات التي تفعل حدودا او نقطا هي التي تقع بها
الوصول والبلوغ عن محرك موصل تكون في ان البلوغ والوصول موصلا بالفعل فان الاتصال
ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان
مفارقة المتحرك للحد وتكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا كون الشيء مفارقا
ومتحركا والآن الذي نصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة
وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد
تنتهي الى سكون فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها
يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية فايدة انما يجب ان يقال صار غير موصل وللحيا ان
يقال لما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليست
تقع دفعة واحدة لانهما اما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونها موصلا واقع دفعة ترتيب
فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اشارة اعلم
انه لا يجوز ان يكون كل جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا شيئا ما
فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ نفرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه تحرك
اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحركه اكثر من ذلك من المبدأ المفروض فتقع الزيادة
التي في القوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر ايضا متناهيا هذا محال مقدمة اذا كان
شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون
احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا
حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول

بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة
في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها
في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها من القوة شبيهة تلك وزيادة اشارة نقول لا يجوز ان
يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية ترتيب فالقوة المحركة للسماء
غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء
تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل
هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول فيجوز ان يكون المباشر للتحريك
قوة جسمانية وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك
فيكون لغير هذه الحركة فاسمع انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر
عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال
ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير
التاثير غير المتناهي والتاثير غير المتناهي على سبيل الوساطة غير تاثيره على سبيل المبدائية وانما
يمتنع في الاجسام احد هذه الثلث فقط اشارة فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه
تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية
النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل وعلى
ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك
كل كرة تحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير
من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم
جعلوها تصورات عقلية ولم يخطر ببالهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير
ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستجز ان
تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان
يكون شيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو
منطبع فيه اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا
لواحد بسيط الكلم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ
الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك
علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق
بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط
فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان
هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي تنبيه وقد يمكنك ان تعلم ان الاجسام
الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها
فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا
شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا تتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب
تنتقل حول الارض لسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تخرق هي اجرام الافلاك
ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجبه وحال
عطارد في اوجه انه لو كان هناك انخراق لوجب جريان الكواكب او جريان فلك تدويره

لم يعرض ذلك كذلك ويعلم انهما كلاهما في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد ويعلم
انه ليس يجوز ان يقال ما زعما نقال ان السافل منهما معشوقه الخاص هو ما فوقه ويعلم انهما لاختلاف
اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاولى ليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جمعها
كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون
بعضها اسبابا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هيهنا توقع ما يأتي
ذلك لك **هداية** اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص
المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة
وحدها الا الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي
وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا شخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان
لا لشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على شخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء
واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملأ المحوي واجبا
مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب
بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات
علة لما تحته والمحوي فيه واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي
فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي
غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن
اثنين فلا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي ثم يعرض هيهنا كما يعرض فيما مضى ذكره
لانك تجعل الحاوي موجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده
يصحب امكان المحوي اذا كان عن علة تسبق المحوي فيكون كالمحوي مع وجوده امكان حتى يتحدد
بوجوده السطح فلا يجب معه معا علاه ان كان معلولا بل يجب بعده فاما اذا لم يكن علة بل كان في
مع العلة فلا يجب ان يسبق تحدد سطح الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زمانا
اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس لعلة بل مع العلة بل نقول ان كان الحاوي
والمحوي وجبا معا عن شيئين وهم وتنبيه او لعلك تريد فتقول اذا احتج على الاصول التي تقرر
انه قد يوجد عن غير جسم حاو ولاخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوب الحاوي
مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت
له معيته مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا
هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى
الاخر الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما نفرض تحدد الحاوي
في باطنه ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع هو بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية
ولم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا
بالزمان وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسهما غير
واجبي الوجود فلو كانهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن
هناك تحدد لشيء ولا امكان ان لم يملا كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد فيلزم
مع تحدده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط بملاء فيكون خلاء **اشارة** فهذا القول واحد

بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي يكون كصورته او الى جملته
تذنيب قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض فانت ايضا اذا فكرت
مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القايمة بالاجسام وهي التي كمالية
لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم
من هيولى او صورة حتى توجدهما ولا هو توجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا يكون اسبابا
لهيوليات الاجسام ولا الصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام لاخر لصورة ما تتجدد عليها
او اعراض هداية وتحصيل فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب
الوجود الا واحد فقط لا يشارك شيئا اخر في جنس ولا في نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر
الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون
هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط
احدهما ولا لمبدأ الجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه
الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخرى بتوسط ذلك الواحد والسماويات
بتوسط العقليات **زيادة** تحصيل وليس يجوز ان تترتب العقليات بريهما ويلزم الجسم
السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي يتوسط جرم سماوي
فيجب ان يكون الاجرام السماوية يبتدي في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث
لزومه وجوهرها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات **زيادة** تحصيل فمن الضرورة
اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان
من واحد من حيثيتين وللحيثيتين اختلاف هناك الا ما لكل شيء منهما انه بذاته امكاني الوجود
وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقل الاول الموجب
لوجوده وبما له من حال عنده مبدأ لشيء وبما له من ذاته مبدأ لشيء اخر فلانه معلول فلا مانع
من ان يكون هو متقوما من مختلفات وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب
ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكاين الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ
للكاين المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالاخر
مبدأ لجوهر جسماني ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير سببا لصورة
ومادة جسميتين وهم وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف
يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف
ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا **تذكير** فالاول يبدع جوهرا
عقليا هو بالحقيقة مبدع ويتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي
حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي **اشارة** فيجب ان
يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية
ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور واما الصور
فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما تختلف من استحقاقاتها
بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدأ للاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز
مما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك
توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب اختلاف نسبها من السماوية ومن امور منبعثة من السماويات

انتزاعات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية
والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر
العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية و
هذه الجملة هو ان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملت ما اعطيته من الاصول تمهدت لك
سبيل تحققها من طريق البرهان **النمط السابع** في التجريد **تنبيه** تامل كيف ابتدا الوجود من
الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف
حتى بلغ النفس الناطقة والعقل ولما كانت النفس الناطقة التي هو موضوع ما للصور المعقولة
غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها و
حافظا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر
الباقية **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم
يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض
للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض
هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة
واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون
لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول
ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه
واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا في نفسه **زيادة تبصرة**
تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان تكلها تكرار الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا انبعث
فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر
القوية وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا لخلاف ما وصف **زيادة** تبصرة ما كان يفعل بالآلة
ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه
ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست
القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء **زيادة** تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة في
جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة لانها انما تعقل
لحصول صورة المتعقل لها فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم يكن لها ولانها مادية فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل مادته موجودا
في مادته ايضا ولان حصولها متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد
فيكون قد تحصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا وقد سبق
بيان فساد هذا فاذا هذه الصورة التي بها تصير القوة المنفعلة متعقلة لا آلتها تكون الصورة
التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة والقوة المنفعلة مقارنة لها دائما فاما ان يكون تلك المقارنة
توجب التعقل دائما او لا تحتمل التعقل اصلا وليس ولا واحد من الامرين بصحيح **تكملة**
لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل بذاته ولانه اصل فلن يكون
مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب
من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه والاعراض وجودها في
موضوعها فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب واذا كان كذلك

لم يكن اشتمال منه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها **وهم وتنبيه** ان
قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض
الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فنفرض هل هو حينئذ كما كان
عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان بطل منه
ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حالة والذات باقية فهو كسائر
الاستحالات ليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء
آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط **زيادة** تبصرة وايضا اذا عقل آ ثم عقلت ب اتكون كما كانت
عندما عقل آ حتى يكون سواء عقلت ب او لم تعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره
وهم آخر وتنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما يعقل
ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير
نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون
العقل المستفاد وهولاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او
يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم
النفس الناطقة هي العقل المستفاد حيث ما تصوره قائمة **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس
عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم
انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض
بما هو اسقط من الاول **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة
من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا
واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم
قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث بان كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين
فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع
المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى **تذنيب** فظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه
ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر **تنبيه** الصور العقلية قد
يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء
وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل
شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني
تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في
الاعيان او غير موجود بها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي
من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود
يجب ان يكون له ذلك من ذاته **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق
ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل ساير الاشياء من حيث وجوبها
في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا **اشارة** ادراك الاول للاشياء من ذاته
في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللاتي

باشراق الاول علما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش
ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت
المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل
كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته
عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها
وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة
فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء
لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته اشارة الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات من حيث
تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل
وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك
غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل
ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا
ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان
معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزوي يحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزوي وهو ان العاقل الاول
يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت
معين من زمان اول الحالين محدود وعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده
تنبيه واشارة قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود الذي كان ابيض
وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة ومنها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما
فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن
من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة تلحقها اضافة الى امر كلي
من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا
ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المعينة تعلقا ما الا برمته فانه لو لم يكن زيد
اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك
فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات
الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل الذي قبله ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث
الشئ فيصير عالما بان الشئ ايس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ ما
يختص بالاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي
بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمها اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة
مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحققها الا كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة
اضافات شتى فهذا اذا اختلفت حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال
الشئ الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة
ايضا فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث
واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات نكتة كونك يمينا وشمالا
اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة اولا

وانت بهما ذو حال مضافة ولا ذو اضافة محضة تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر ويجب ان يكون
عالما بكل شئ لان كل شئ لازم له بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل
قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت اشارة والعناية هي احاطة علم
الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب
عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد
وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير
في الكل اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان تتعرى وجودها عن الشر والخلل
والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر
ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق
واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدا لفيضان الوجود الجزئي الصواب كان وجود
القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب
فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل
خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث
تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن
ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان تتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال
مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان تتادى احوالها واحوال الامور
التي في العالم الى ان يقع لها خطاء عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل
من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا يغني غناءها او يكون بحيث
يعرض لها عند المصاكات عارض خطاء وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص
السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض والشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض وهم وتنبيه ولعلك
تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا
فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلث حال البالغ في الجمال والصحة
وحال القبيح وحال المسقام او السقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلية البدنية
قسطا وافرا او معتدلا ويسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلث حال البالغ في فضيلة
العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في
المعقولات الا انه جهل ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير فخر من العلم
جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة وينال حظا ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام
او السقيم وهو عرضة للاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا
اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة
في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك
يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك
الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود نوع من الرذيلة وحد منه وذلك

فى اقل اشخاص من الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن
اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فضل بيان وهم
وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ
عن ان لحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم
فى اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير متعلقا به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة
عند المصادمات الجارية فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار قد جعلت غير
النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالوجود على
ما بينا وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس
على خطيتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال
الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من
مبتدى له من خارج فحدث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فينتفع فى الاكثر والتصديق
تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتياد
فركب الخطايا فاتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك
الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا الجانب المبتلى بالقدر ولو لم يكن فى المفسدة
الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى كما لا يلتفت لفت الجزء
لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل
ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك
على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة
التى جمع عليها ارتيادا للمصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت
الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون اشباهها وانت قد عرفت اصناف المقدمات فى موضع
آخر النمط الثامن فى البهجة والسعادة وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات
القوية المستعلية هى الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد
يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات
والمطعومات وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس كالشطرنج
والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض
مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة فى صحة حشمة فينفض اليد عنهما مراعاة للحشمة فيكون
مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ
بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه واثروا فيه غيرهم
على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة
على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم
الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك
يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك
فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقنص على الجوع ثم يمسكه
على صاحبه وربما حملته اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت

محاميه عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها انفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم
من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية ترتيب فلا ينبغى لنا ان نسمع الى
قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاى سعادة تكون لنا
والذى يقول هذا فيجب ان يتبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التى للملائكة وما فوقها
الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها
تنبيه ان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب
القياس فالشئ الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والملبس الملايم والذى هو عند
الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار
فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوى العقول
فى ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده
الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك وهم وتنبيه
ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى تناسب مبلغه مثل الصحة
والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان
حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد
عند الثووب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدريج لذة عظيمة تنبيه واللذيذ فقد يصل
فتكره كراهته بعض المرضى للحلو وفضلا عن ان لا تشتهى اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما
سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال وليس يشعر به الحس من حيث هو خير تنبيه اذا اردنا ان
نستظهر فى البيان مع غناء ما سلف عنه اذ الطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة هى ادراك
كذى من حيث هو كذى ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان
لا تشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدا
يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال المانعة عاودت لذته وشهوته وتادى بتاخرها
هو الآن يكرهه تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة كما فى قرب
الموت من المرضى او معوقة كما فى الخدر فلا تتالم به فاذا انبعث القوة او زال العائق عظم الالم
تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما بقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا يجد نزوعا
شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما بقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان فى الجواز
ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثانى
حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية تنبيه كل مستلذ فهو سبب وكمال يحصل للمدرك
هو بالقياس اليه خير ثم لا شك فى ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان
يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج
كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس
بكيفية غلبة او بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما
يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال ساير القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول
قدر ما يمكنه ان ينال منه بهايه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن
الشوب مبتدا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السمائية والاجرام

السماويه ثم ما بعد ذلك تمثيلا لا تمايز الذات فهذا هو الكمال الذى تصير به الجوهر العقلى
بالفعل وما سلف فهو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيوانى
والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقلى
لا يكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبه
اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى
الشهوانيه نسبه حلية الحق الاول وما تلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين
تنبيه فالآن اذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه فلم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم
بحصول ضده واعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه تنبيه
واعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة
البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما انت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها
شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هى منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة
وهو الم النار الروحانيه فوق الم النار الجسمانيه تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من
جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقه فهو غير مجبور وما كان بسبب
غواش غريبه فيزول ولا يدوم بها التعذيب تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها
نفس شيقه الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بمنجاة من هذا العذا
وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ابلغ به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى
الخلاص من فطانة بتراء تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن
وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم
اللذة العليا وقد عرفتها تنبيه وهذا الالتذاذ مفقود من كل وجه فى البدن بل المنغمسون فى
تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا
قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ تنبيه والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم تفظظها مباشرة
الامور الارضيه الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش
شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها الى الحيرة والدهش وذلك
للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث فمن كان باعثه اياها لم تقنع
الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال
لذة العارفين تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم
لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما
سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين
فاما التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه
وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون
ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان تكون عدة
نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما
تجده فى مواضع اخر لنا اشارة اجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد
الاشياء كمالا الذى هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه
والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج

اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل فى الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون
تمثلها فى الحس حتى يكون تمام التمثل الحسى للامر الحسى وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شئ
واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته ومعشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق
ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ويتلوه
المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى
الحق الاول ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق
المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون
فقد لا يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكى مثل
هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك
منه شيئا بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب
وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان
يكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى ويتلو هذه النفوس
نفوس بشريه مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة
فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة تنبيه فاذا نظرت فى الامور وتاملتها
وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا
اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هو به عناية وهذه
جملة وتجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا النمط التاسع فى مقامات العارفين تنبيه ان للعارفين
مقامات ودرجات يخصون بها فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من
ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك
فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب
لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت تنبيه المعرض عن متاع
الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما
يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص
باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه
يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على
كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل فى الدنيا للآخرة باخذها فى
الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة
ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلى
الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع
الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس اشارة
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة
تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان
مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز
باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن

وللمسيء جزاء من عند الخبير القدير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ
للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى
استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا
الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون
وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم
اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط لانه
مستحق العبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او
المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية
وهو المطلوب دونه اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها
انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين
الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون
واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها
عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه
بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها
وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح
بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات لقلقه وذبذبه والمستبصر
بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا
المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده اشارة اول درجات
حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن
النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من
روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اشارة ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة
للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن
التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف
السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة
بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام
ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث
فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة
اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه
لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد
اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض اشارة ثم انه ليتوغل في
ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا
فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء اشارة ولعله الى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه ويزول
هو عن سكينته فيتنبه جليسه لاستنفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشيه
وهدي للتلبيس فيه اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف

مألوفا والومض شهابا مبينا ويحصل له معارفه مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته
فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل
في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما اشارة ولعله الى
هذا الحد انما تتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان تكون له متى شاء اشارة ثم انه ليتقدم
هذه الرتبة فلا يتوقف امره على مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته
للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحف حوله الغافلون اشارة
فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا
اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة
لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال
بالكلية على الحق خلاص تنبيه العرفان مبتدأ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في
جميع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف تنبيه من آثر
العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد
خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها
لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها
فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون الشا
للاثر تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل
مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا
يسوي والجميع عنده سواسية اهل الحق قد شغلوا بالباطل تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها
الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا
تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين
لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته تنبيه العارف
لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر
بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما
غار عليه من غير اهله تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد
وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء
للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف
فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف
والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك
عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس
عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو
يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل
ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين
تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف

والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح لخطيئته ان لم يعقل التكليف اشارة
جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك
فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه
لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له النمط العاشر في اسرار الآيات اشارة اذا بلغك ان عارفا
امسك عن القوت المرزوء مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب
الطبيعة المشهورة تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد
المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن
صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حاله بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ
الحيوة تنبيه أليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية
كما قد تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا
وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال
طبيعية كانت مواتية اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس
في مهماتها التي ينزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد
الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم
يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل بالحرارة
وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض مضادة تسقط للقوة لا توجد له في حال
الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين
فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون
البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى
من ذلك مضادا لمذاهب الطبيعة اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا
يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك
مذاهب الطبيعة تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور
المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوته عن ذلك المنتهى حتى يعجز
عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فتضاعف
منته حتى يستقل به كنه قوته كما يعرض له في الغضب او المناقشة وكما يعرض له عند الانتشاء
المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح
فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المناقشة فاشتعلت قواه حمية وكان
ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى
واصل الرحمة اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير
فصدق فلا يعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة اشارة
التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام
فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان
اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك من
نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر
واما القياس فاستبصر به من تنبيهات تنبيه قد علمت فيما سبق ان الجزئيات منقوشة في العالم

العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت ان للاجرام السماوية نفوسا ذوات ادراكات جزئية
وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية
من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم انه ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على
الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير
منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما
حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لنظام رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما
نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني هيئة جزئية
شاعرة بالوقت او النقشان معا اشارة ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد
وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولأزيدك
استبصارا تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس
واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اصغى العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية التي
يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية
فيتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت
تصريفها جانبت الحواس الظاهرة ولم يسارع عنها الى النفس ما يعتد به تنبيه الحس المشترك هو لوح
النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت
صورته هيئة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم ولتحضر ذكرك ما قيل لك في
امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في
لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في حال ابتداء ارتسامها فيه من المحسوس الخارج
او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان
امكن اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى
محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك
قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن
التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة تنبيه ثم ان الصارف
عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه
يبتزه عن الخيال بزا ويغصبه منه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال
متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه
لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين وبقي شاغل واحد فربما
عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة اشارة
النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل ايضا بما ينجذب معه
الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذابا
قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على
نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة
شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة
قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرأى في المنام

احوال في حكم المشاهدة **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسه مرض انجذبت النفس كل
الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر
ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين **تنبيه** انه كلما كانت النفس
اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها الجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان
ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس قوتها كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها
للجانب الاخر فضل اكثر فاذا كانت شديده القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة
كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى **تنبيه** واذا قلت الشواغل
الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب
القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في
حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه
كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى الجانب
الاعلى بسهولة فاذا طرا على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا
الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع النهضة الى مثل هذا واما لاستخدام
النفس النطقيه له طبعا فانه من معاونى النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال
زوال الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع
للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى
الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال اللوح
الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفه مثل ما
قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار ذلك ترى مبصرا او هتافا او
غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة
تنبيه ان القوة المتخيلة خلقت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكيه او هيئة مزاجية سريعة التنقل
من شئ الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة
وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به
في انتقالات الفكر مستنتجا الحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي
مصالح اخرى وهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال وتضبط وهذا الضبط اما لقوة
من معارضة النفس واما لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح
متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة
وكما يفعل الحس ايضا ذلك **اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد
يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال
الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلى عن الصريح فلا ينضبط الذكر وانما ينضبط الانتقالات
التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة
في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بما تمصه فيرتسم في الذكر ارتساما قويا فلا تتشوش الانتقاش وليس
انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط فكما تباشره من افكارك بيقظان وربما انضبط
فكرك في ذكرك وربما انسللت عنه الى اشياء مخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس
وتصير عن السانح المضبوط الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى اخر فربما اقتص ما اضله

من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل **تنبيه** فما كان
من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة او النوم ضبطا مستقرا كان الهاما
او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تعبير وتاويل وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته
وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي
الى تاويل والحلم الى تعبير **اشارة** انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال تعرض منها للحس
حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب استعدادا صالحا وقد توجه الوهم الى
غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى الكاهن في
تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا كان لا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما
يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظ به حفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض
من يستنطق في هذا المعنى بتامل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش بشفيفه وبما
مثل ما يشغل ذلك بلطخ من سواد براق يتامله وباشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع
ذلك من الشواغل للحس بضرب من التحيير ومن الحركات للخيال بتحريكها تحييرا كانه اجبار
للطبع وفي حيرتهما انتهاز فرصة الخلسة المذكورة والاكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو
بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اخلق كالبله من الصبيان وربما
اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المخالط والايهام لمسيس الجن فكل ما فيه تحيير وتدهيش
واذا استد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان
الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جن او هتاف من غايب وتارة
يكون مع تراء من الشئ المبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة **تنبيه** اعلم ان
هذه الاشياء ليس سبيل القبول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور
عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن
السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا
مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا
الى طلب سببه فاذا اتضحت جسمت الفايدة واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب
وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرومه منها وذلك من اجسم الفوايد واعظم المهمات
ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام
ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل **تنبيه** ولعلك قد يبلغك عن
العارفين اخبار يكاد ياتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا وهلكوا بوجه آخر او دعا لهم
فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه
طير او مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا
في اسرار الطبيعة وربما يتاتى لي ان اقتص بعضها عليك تذكرة وتنبيه الياس قد بان لك
ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق اخر
وعلمت ان هيئة يمكن العقل فيها وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان
وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع
على قرار وينبع اوهام الانسان تغير مزاج مدرج او دفعة وابتدا امراض لها فراق منها

فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة تتعدى بتأثيرها بدنها ويكون لقوتها كأنها
نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدأ جميع ما عددته اذ مبادئها هذه
الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن
بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في
اجرام اخرى تنفعل عنها انفعال بدنها ولا تستنكرن ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى
نفس اخرى يفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة
او غضبا او خوفا من غيرها **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي
البدني له بما يفيده من هيئة نفسانية يصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج
يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما تحصل لاولياء
الله الابرار **اشارة** والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه
فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه من هذا المعنى
زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر
فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه
اشارة الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر
نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا
او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن
درجة الاعتبار **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلثة احدها
الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد
بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين اجسام ارضية مخصوصة امزجة ارضية بهيئات وضعية
او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث
آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني
والطلسمات من قبيل القسم الثالث **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان
تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن بعد جليته دون
الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان
ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك
الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية
الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب **خاتمة** ووصية ايها الاخ اني مخضت لك
في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين
ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة
هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه
عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا
مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما
يؤتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله
وكيلا والحمد لله بكرة واصيلا والصلوة على نبيه محمد وآله اجمعين الطيبين الطاهرين

فهرست كتاب التعليقات عن الشيخ الحكيم ابي نصر الفارابي والشيخ الرئيس ابي علي بن سينا رواية بهمنيار تولى عمل هذا الفهرست الشيخ الامام الرئيس الحكيم الاديب وحيد الزمان برهان الحق ابو العباس الفضل بن محمد اللوكري

ا في علم الباري وتقدمه الكلام في معنى اضافة العالم الى المعلوم وان اضافته انما تكون
بهيئة تحصل في نفسه وهي علمه ب في ارادة الباري ج في قدرة الباري د في علم الباري
ه في جود الباري و في ان ارادتنا ليست لذاتنا بل واردة علينا وبقدر ز في ان ارادتنا
واردة علينا لسبب وارادة الباري لذاته ح في ان الانسان يستفيد العلم من جهة الحواس
والوهم طبعا وما يدركه بالعقل يكون بالاكتساب ط في ان الادراك انما هو للنفس وليس للحاسه
الا آلة الاحساس والانفعال ى في ان النفس اذا لم تدرك المحسوس يكون ذلك بسبب اشتغالها
بالفكر او بسبب الغفلة عنه يا في ان ما دامت ملابسة للبدن لا يمكنها الرجوع الى ذاتها و
تحقق ذاتها وتحقق الاشياء غاية التحقق يب في ان قوى البدن تمنع النفس عن ادراك
ذاتها وخواص ادراكاتها يج في ان المعقول من الشخصي والمحسوس منه متطابقان الا ان بينهما
فرقا يد في ان الشي الجزئي قد يعلم على وجه كلي اذا علم من جهة اسبابه يه في تقرير هذا المعنى
وان العلم بالشيء اذا كان من جهة الاسباب والعلل فانه لا يتغير يو في ان علمنا بالجزئي يكون
من جهة وجوده وعلم الباري بالجزئي يكون من جهة اسبابه فلذلك علمنا به يتغير وعلمه لا يتغير
يز في ان المشار اليه لا يكون معقولا الا ان يكون شخصا مجرده معقوله يح في بيان معنى الشي
الذي مجرده معقوله يط في بيان معنى الشي البسيط وانه لا يمكن ان يحد ك في ان الشخصي
لمعقول اي ماهيته مجردة جزئيه فاسدة من حيث تكون مقيسه اليه ويحصل في الذهن من
جهة الاحساس به كا في ان المعقول من كل شيء انما هو مجرد ماهيته المنسوبه اليه مع ساير
لوازمه وفي معنى معقول الشي الذي نوعه مجموع في شخصه كب في تقرير هذا المعنى وبيان معقول
الشي الشخصي كج في ان الشي البسيط الاحدي الذات انما يكون معلوله واحدا كد في ان الاوليات
انما تحصل للانسان من غير اكتساب كه في مراتب العقول كو في معنى الشيء الممكن الموجود
وان منه ما امكان وجوده في ذاته ومنه ما يكون امكان وجوده في غيره كز في ان علم الباري
بالاشيا الجزئيه انما يكون من جهة ذاته لان ذاته مبدأ لها كح في ان الشخصي اذا علم باسبابه
وعلله يكون ذلك العلم كليا لا يتغير وعلم الباري بالشخصيات من هذا القبيل كط في
ان الكلي يلزم عنه الجزئي ويكون منطويا فيه ومن هذه الجملة لا يخفى على الباري خافيه ل
في ان سبب وجود كل موجود هو علم الباري به وانه تسامه في ذاته وفي ان معلوماته كلها
بالفعل لا في ان الاشياء كلها عند الاوايل واجبات عنها وليس هناك امكان واذا كان
شيء لم يكن في وقت فانما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل لب في انه كلما حدث
مزاج صلح لنفس ما حدثت لا محالة تلك النفس وكذلك الحال في الصور الطبيعيه والتناسخ باطل
بهذا لج في ان علم الباري بالاشياء لا يجوز ان يكون من جهة وجودها لد في ان الجنسية للمقول
على كثيرين مختلفين بالنوع عارضة لازمة وليست محمولة عليه حمل المقول على كثيرين مختلفين
بالنوع على الجنس له في معنى دلالة التضمن لو في معنى وحدة الاجزاء وكليتها لز في معنى العدم
وانه نوعان لح في ان الشعور بالذات للنفس طبيعيه لها وبالفعل واما الشعور بالشعور

فبالاكتساب وبالقوة لط في قوتي النفس النظريه والعمليه وتزكية العمليه وتكميل النظريه م
في ان النفس ما دامت ممنوة بالبدن لا يمكنها تحقق الاشياء ولا تحقق ذاتها غاية التحقق
ما في ان المقول على كثيرين ليس هو نفس معنى الجنس حتى يكون اسما مرادفا وهو مع ذلك
اعم من الجنس مب في معنى حقيقة ماهية الجنس والفصل والنوع مج في معنى الجنس المنطقي
والطبيعي والعقلي مد في معنى قبل الكثرة وبعد الكثرة مه في ان شخصا ليس اولى بان يحمل
عليه النوع من شخص آخر وان كان احدهما متقدما في الوجود مو في ان النفس من جهة
اعتيادها للمحسوسات لا تصدق لوجود المفارقات كالنفس والعقل والباري وفي لاجل
ذلك تحتاج الى اكتساب المعقولات بالمنطق مز في ان المتحرك يحتاج الى مسافة ضرورة متى
كان او مستديرا مح في ان صورة الشي كماله الاول وكيفيته كماله الثاني مط في ان المعقول
يجب ان يكون كليا حتى يمكن حمله على كثيرين والشخصي المشار اليه لا يكون له معقول ن في كون
الاول بسيط في غاية البساطة والوحدة ولا ماهية له وليس فيه كثرة بوجه من الوجوه نا
في ان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقيقة ذات الشي البسيط الذي هو في غاية البساطة
بل انما تدرك لازما من لوازمه وهو لذلك لا يدرك من الاول الا لازما من لوازمه وهو وجوب
الوجود نب في معنى القدرة والفرق بين قدرتنا وقدرة الباري نج في ان الانسان
لا يمكنه ان يدرك حقايق ذوات الاشياء البسيطة التي في غاية البساطة بل انما يدرك
لوازمها ند في ان اجزا الشي البسيطة هي اجزاء حده لا اجزاء قوامه وهي شي يفرضه العقل
وان البسيط لا حد له نه في ان الانواع التي تحت جنس واحد لا تقدم فيها ولا تأخر
وان تقدم الاشياء بعضها على بعض لا يكون بالمعاني النوعيه نو في الفرق بين المخالفة
والمغايرة نز في الفرق بين السلب والعدم نح في معنى المضاف الحقيقي والمضاف الذي
يعرض له الاضافة نط في احوال المادة وان بعضها لا يجوز وجود الصورة دونها وبعضها
يجوز س في ان الممكن الوجود يكون وجوده بعد ان لم يكن اعني سبق العدم عليه ضروري
سا في ان الحس جنس للمس وفصل الحيوان ومثل هذا الفصل لا يحمل على ما هو فصل له سب في
اجزا الحد وان الشي البسيط الذي لا اجزاء له لا حد له والعقل يخترع له اجزاء اذا اراد تحديده
سج في ان الوجود للاشياء كلها لازم من لوازمها ولواجب الوجود حقيقته سد في ان المتكلمين
سلكوا النظر الى اثبات واجب الوجود من المعلولات وحدوث الاعراض واثبات محدث
لها وطريقتهم في ذلك غير مرتضاه سه في ان الاثنينية لا تصح في واجب الوجود سو في ان
وجود المعنى في الاعيان غير وجوده في الذهن سز في ان نسبة الافعال الجميلة الى
وجود الملكة الفاضلة كنسبة الافكار والتاملات الى وجود الحد الاوسط ثم اليقين سح
في الفرق بين تغير الموضوع في الفصل وبين تغيره في الكيفيه سط في معنى الاشيا الغير المتناهيه
بالفعل وبالقوة ع في النظر في العدد من حيث هو عدد او عارض للاشيا المفارقه وفي
النظر فيه من حيث هو عارض لطبيعة عا في انه لا يجوز ان يكون هيولى غير متناهيه كما لا يجوز
ان يكون جسم غير متناه عب في مثل هذا المعنى وتقرير الكلام فيه عج في ان الشي الموجود بالفعل
لا يكون له ابعاض غير متناهيه اذا كان لتلك الابعاض ترتيب مقدارية كانت او معنوية
عد في تناهي العلل والمعلولات عه في ان الاجسام وصورها كلها معلولة غير واجبة بذواتها
وهي مع ذلك باسرها تقتضي علة خارجة عنها وهي واجب الوجود عو في ان العلة ليس

من شرطها ان يتقدم المعلول بالزمان بل بالذات والوجود عز في ان شخصا من اشخاص
نوع ليس باولى لان يكون علة لشخص اخر من ذلك الشخص عح في ان الصبي في استمراره الى
بلوغ الكمال ليست استحالاته غير متناهية بالفعل ومعا بل بالقوة وواحدا بعد واحد عط
في ان الاشخاص الغير المتناهية ليست عللا للانواع بالذات بل بالعرض ف في ان شخصا
من اشخاص نوع لا يجوز ان يكون علة لشخص اخر بالذات بل يكون معدا او مزيلا للعائق
فا في مثل هذا المعنى وتقرير الكلام فيه فب في ان كل ما لا نهاية له لا بداية له والحركات من هذا
القبيل فج في ان الغاية في العلم المتخصص يكون النظر فيها لصاحب العلم الكلي فد في انه ليس النظر
في المقادير والاشكال وهل هي لغاية او غير غاية على المهندس فه في ان المقادير الغير المشكلة
هيوليات للاشكال والوحدات هيوليات للاعداد فو في ان خواص المقادير والاعداد غايات
فز في ان النوع اذا بطل بطل فصله المفرع له وبطلت حصته من الجنس فح في ان النار اذا
فسدت لا يجوز ان تبقى جوهريتها مع حدوث الهواء حتى تبقى حصتها من الجنس فط في ان البياض
اذا استحال سوادا يكون بينهما استحالات لا نهاية لها ولكن لا بالفعل ومعا بل بالقوة واما الجوهرية
فانما تكون دفعة ص في نسبة البخار الى الماء صا في انه ليس للالوان فصل جوهري ولا للشيء من
البسايط صب في ان الجنس قبل ان يحل غير محتاج في ان يكون واحدا من انواعه صج في ان الذي
يعرض للمادة المطلقة كالذكورة والانوثة لا يوخذ في حدها وكذلك الحال فيما يشبه هذا صد في انه
لا جزء اللاكمية والجوهر المركب صه في ان الخط ليس صورة الجسم فلا غاية ولا فاعل ولا هيولى له
صو في انه ليس للزاوية القائمة انواع واما الحادة والمنفرجة فتحتهما انواع صز في ان ما يكون منه
الشيء اما ان يكون ذلك الشيء فيه واما ان لا يكون فيه صح في ان الصورة ليست صورة للمادة بل للمركب
صط في سبب خضرة السماء ق في ان الكرة التاسعة لا حاوي لها قا في معنى الوضع قب في الاختلاف
في الوضع مع وحدانية الطبيعة قج في ان المحاذاة تابعة للوضع قد في معنى متى واين قه في مثل هذا المعنى
وتقرير الكلام فيه قو في نسبة الاول الى العقل الفعال قز في ان الشيء الزماني متغير قح في ان كل ما يقع
في الزمان ينقسم قط في معنى متى الشيء واينه قي في معنى اشتداد السواد وغيره قيا في مثل هذا المعنى
قيب في ان من الاضافة ما لا ينفك عن اضافته الى المضاف اليه ومنها ما ليس كذلك قيج في ان
المخالفين معا في الوجود بسبب الاضافة قيد في ان المتضادين يلزمهما التضايف بسبب التنازع
قيه في معنى قولنا لا خفيف ولا ثقيل وانه سلب على الاطلاق قيو في ان الايجاب والسلب يوجدان
مخصوصين في العلوم قيز في اللفظ والمحصلين والغير المحصلين قيح في ان الخير والشر ليسا جنسين
بالحقيقة قيط في ان كل حادث يكون له سبب حادث وكذلك سببه ويتادى الحوادث الى الحركة قك
في مثل هذا المعنى قكا في ان العلل الحقيقية متناهية قكب في ان الباني ليس علة البيت بالحقيقة قكج في علة
بقاء الفلك على نظامه قكد في علية الاب للابن قكه في ان الحرارة آلة للنار بها تفعل قكو في ان العدم يكون
سببا للعدم قكز في انه يجب ان يكون جواب السؤال بالغاية حتى ينقطع السؤال قكح في ان سبب التغيرات
هو الحركة قكط في ان اختلافات الاجناس والانواع والاشخاص مقتضى شيء واحد وهو النظام
قل في كيفية حصول الضوء في القابل قلا في مثل هذا المعنى قلب في حدوث الالوان قلج في حدوث
الضوء قلد في سبب اجابة الدعاء قله في ان سبب صدور الاشياء عن واجب الوجود هو عقليته
لها قلو في كيفية صدور الموجودات عن الاول بسبب عقليته لها قلز في مثل هذا المعنى ايضا قلح
في مثل هذا المعنى ايضا قلط في مثل هذا المعنى ايضا قم في مثل هذا المعنى ايضا قما في ان نظام الموجودات

ليس بغاية للاول ولا مراد قمب في ان يتكثر صفات الاول لا يوجب تكثرا فيه قمج في ان صدور
الاشياء عن الاوايل ليس لغرض لها قمد في الفرق بين مضمان الصورة معقولة وبين فيضانها
بحيث من شانها ان تعقل قمه في ان الحد انما يكون بالذات للكليات واما الشخصيات فلها
بالعرض قمو في معنى معقول الشيء الشخصي المشار اليه قمز في مثل هذا المعنى قمح في تحديد الشيء الذي
نوعه مجموع في شخصه قمط في معنى واجب الوجود بذاته وصفاته قن في انه يجب ان يكون في الوجود
وجود بالذات وكذلك ساير صفاته قنا في ان العقول الفعالة لم يسبق وجوده بامكان قنب
في ان كمالات الانسان في العلم والعمل محدوده وهي غير معتد بها بالقياس الى الكمالات العقليات
قنج في انا متذكرة على شيء ويكون فيه صلاحنا قند في ان المعتزلة يظنون انهم يثبتون اولا ليس
بجسم وليس الامر كذلك قنه في ان من خواص الممكن الوجود انه يحتاج الى الواجب وجود حتى يوجد
قنو في ان الممكن الوجود له امكانان امكان بذاته وامكان بغيره وامكانه بذاته لا يزول عنه
قنز في ان النفس مضطرة في صورة مختار وحركاتها تسخيرية قنح في ان المعتزلة يظنون ان
الاختيار يكون بداع والاختيارية الداعي يكون اضطرارا قنط في ان الباري احدي الذات
وفعله ليس لداع وفي لزوم المعلول الاول عنه قس في ان الشيء الغير المادي لا يسبقه عدم قسا
في ان لكل جسم مبدا لحركة خاصية قسب في بيان ان العقل الكلي لا يصدر عنه فعل يخصص سواء
كانت حركة او غيرها فيحتاج اذن في الفعل المخصص الى مبدا غير عقلي محض قسج في مثل هذا المعنى
قسد في ان الاقطار المعينة والجهات المعينة ليست مقومة للجسم قسه في الكمالات الاولى والثانية
للجسم قسو في التخلخل والتكاثف بالذات وبالعرض قسز في مذهب ذيمقراطيس في القول
بالجزء الذي لا يتجزى والرد عليه قسح في تجريد الهيولى قسط في ان البسايط مثل اللونية والحيوانية
والعددية والمقدارية معان غير محصلة ما لم تتنوع وفي كيفية تجريد هذه الاشياء قع في الصورة
الجسمية قعا في مثل هذا المعنى قعب في معنى ابداع الانواع وانها مستبقاة باشخاصها قعج في
استحالة الهواء الى الارض والماء الى النار قعد في ان المعنى العام لا وجود له الا باشخاصه وفي
كيفية استبقاء الهواء بالصورة قعه في ان العلة العامة لا يكون لمعلول خاص قعو في ان الهيولى
لا تقوم الصورة قعز في مثل هذا المعنى قعح في ان الهيولى ليست بذات امرين قعط في ان
الاستعداد للهيولى هو رسم وظل للصورة وليس نفس الصورة قف في الصورة الجسمية والمتناهية
قفا في ان الصور انما تختلف بالمواد المحسوسة والصور المعقولة لا تختلف قفب في مثل هذا المعنى
قفج في ان سبب التكثر هو المادة قفد في قبول النفس للمعاني قفه في تخصيص الكلي بالجزئي قفو
في الفرق بين الصورة والعرض قفز في معنى تشخيص الهيولى للصورة قفح في معنى تشخص الشيء
قفط في ان عقولنا تدرك المعاني التي لا تتناهى شيئا بعد شيء ولا يلزمها ان تدرك مع تلك المعاني
لوازمها قص في ان صدور الاشياء عن الاول لو كان شيئا بعد شيء لوجب ان يكون ماديا
قصا في ان الشيء المراد والمشتاق اليه والمحبوب قصب في محبة الانسان فعله قصج في معنى
وجود الباري وعقليته ذاته ووجود الصور المجردة عنه قصد في معنى معقول الشيء والمعقول
لذاته قصه قصو في معنى مبدائية الاول قصز في مثل هذا المعنى
قصح في ان معلومنا من الاول مخالف لمعلومه قصط في ان المعتزلة يسمون الاعراض عللا
ويلزمهم في موضوعهم ان يثبتوا له العرض ر في وحدانية الباري وانها بذاته را في مثل هذا
المعنى رب في مثل هذا المعنى ايضا رج في مثل هذا المعنى ايضا رد في الحكمة الحقيقية ره في خيرية الباري

رو في ان الباري غاية الغايات رز في معنى تمام الباري رح في ان كمال الباري نهاية
الكمالات رط في مسلكي الطبيعيين والالهيين في اثبات واجب الوجود ري في ان عقول
الكواكب عقول بالقوة لا بالفعل التام ريا في انه لو رفعت طبيعة الامكان لم يكن موجود سوى
واجب الوجود ريب في ان النفوس البشريه تحرك هذه المواد لاجل كمال ذاتها ريج في ان
النفس تدرك الاشياء طلبا للكمال ريد في ان المزاجات وقوى البدن كلها من توابع
كمال النفس ريه في مثل هذا ريو في ان النفس تحرك هذه المواد الى غاية لها وغايتها هي ان
تكون على افضل احوالها ريز في برهان اثبات النفس من جهة غاية حركة العناصر ريح في مثل
هذا المعنى ريط في ان النفس ليست بمزاج رك في مثل هذا المعنى واثبات النفس ركا في
ان المعنى العام لا وجود له الا في الذهن ركب في ان الجسم ليس مستقلا بذاته ركج في معنى وحدة
الجوهر والعرض ركد في مثل هذا المعنى ركه في ان الوحدة من اللوازم ركو في مثل هذا المعنى
ركز في ان وجود العرض والصورة الماديه هو وجودهما في موضعيهما ركح في ان النفس
الانسانيه وان كانت قائمة بذاتها فهي لا تنتقل من بدن الى آخر ركط في ان التشخصيات
الفاسدات لا تحدها واما التشخص الذي نوعه مجموع فيه فلا حد رل في معقول الاول من الاشخاص
الكاينه الفاسدة وفي علمه بالمتغيرات رلا في ان علم الاول بالاشياء من ذاته رلب في ان المثل
ليس هو نفس المثل رلج في ان الحد يجب ان يكون لموجود رلد في ابطال التناسخ وفي لا تناهي
الانفس والابدان رله في ان الهيولى والصورة ابداعيتان وان الصورة مقومه للهيولى
والهيولى لا تفسد رلو في ان الصورة مقومة للهيولى والهيولى مشخصه لها رلز في ان الهيولى
والصور والاجسام كلها متناهيه رلح في ان الكيفيات اذا بطلت بطلت الصورة المقومه التي
تلك الكيفيات لوازم لها رلط في ان الصورة فعل رم في ان الهيولى لا تحصل لها الاستعدادات
معا رما في ان الكيفيات في الاشيا المركبه علة المزاج وببطلانها يبطل المزاج وفي البسيطه ليست كذلك
رمب في ان حصول المحسوسات في الحواس انما هو بسبب استعداد للحواس لها وليس للحواس الا
الاحساس فاما العلم بان المحسوس موجود من خارج فهو للعقل او الوهم رمج في ان الشي لا يتاثر عن
شبهه كالحار لا يتاثر عن الحار اذا كان مثله بل انما يتاثر الشي عن ضده رمد في ان الاشيا التي
وجودها لها تدرك ذواتها كالمفارقات ولذلك تشعر النفس بذاتها واما الآلات الجسدانيه
فليس وجودها لها فلذلك لا تشعر بذواتها رمه في ان المحسوسات توافي الحواس فتنطبع فيها وفي
حاسة البصر شك رمو في ان المودي للمبصر اما ان يكون الهواء فاذا كان هواء فانه لا يزيد قدر المبصر
ولا ينقص واذا كان ماء فانه يزيد قدر المبصر وفي علة ذلك رمز في ان الادراك هو حصول
صورة المدرك في ذات المدرك والادراك بالحواس يكون هناك فعل وانفعال وفي اذا ادركنا
ذواتنا فانما يكون المدرك لها نفوسنا التي لا تنفعل البتة رمح في ان النفس ليست مزاجا لان المزاج
لا يدرك ذاته بل المدرك هناك شي ثابت وهو النفس وكذلك المدرك لتفرق الاتصال شي
ثابت هو النفس رمط في ان الوجود في واجب الوجود هو ذاته وفي ساير الاشياء هو شي طارى عليها
غير ذاتها رن في ان الحق هو ما وجوده له من ذاته وهو الباري وما سواه باطل رنا في ان ما وجوده
لذاته يجب ان يكون واحدا رنب في ان الوجود بالفعل داخل في حقيقة واجب الوجود وفي الجوهر
غير داخل في حقيقته فلذلك لا يطلق اسم الجوهر على واجب الوجود رنج في ان الوجود المطلق
الغير المقيد بالوجوب الصرف اذا اخذ لاحقا للماهيه لا يجعل تلك الماهيه واجبه رند في ان كل

عرض وصورة ماديه فانه ليس بعض وجود طبيعته بل وجود شخص منه وتشخصه اما بذاته واما
بموضوعه فان كان بذاته فهو شكل صورة كل كوكب والذي بموضوعه فموضوعه هو المعين لتشخصه
رنه في ان الصورة النوعيه كالانسانيه مثلا واحدة والمادة كذلك واحدة واذا تعينت
صورة لمادة فانما يكون ذلك بسبب حادث وحدوثه في مادة وهو المعين رنو في ان صورة
الجسميه التي هي الاتصال تبطل مع بطلان الصورة النوعيه المقترنه بها المقيمه اياها رنز في
بيان ان الله تعالى كان مختارا في خلق العالم رنح في انه عاشق لنظام الخير رنط في ان الخير
بالحقيقه هو ذاته رس في ان الاشيا النافعه قد نسميها خيرات رسا في ان النظام الحقيقي
والخير المحض هو ذات الباري ونظام العالم وخيره صادران عنه رسب في معنى التشبه بالباري
رسج في انا اذا فعلنا شيئا وتوخينا فيه الخير يكون في ذلك الشي خيرا بالقصد الثاني وفينا
بالقصد الاول رسد في ان الكيفيات الاربع فصول للاسطقس الموضوع للمزاج رسه في
ان الادراك اللمسي انما يكون لشي ثابت غير المزاج وهو النفس وكذلك الحال في تفرق الاتصال
رسو في معنى رسم الجوهر وهو انه الموجود في الاعيان لا في موضوع والشك عليه وحله رسز في
مثل هذا المعنى رسح في مثل هذا المعنى ايضا رسط في معنى انتزاع العقل صور الموجودات
واستثباتها في ذاته رع في معقولية الشي رعا في ان الموجود في الشي ليس من شرطه ان يطابقه
رعب في ان النقطه نهاية النهايات رعج في ان النقطه لها وضع ومع ذلك لا تنقسم رعد في الفرق
بين الكميه والمقدار رعه في ان الجسم الواحد تتبدل ابعاده وجسميته باقيه رعو في معنى اعتبار
السطح من حيث هو نهاية واعتباره من حيث هو مقدار رعز في ان الوحده فاعله للعدد رعح
في انه يكون بين المتماسين حركه وبين الآنين زمان رعط في معنى مماسة الجسم للجسم بنقطه بعد
نقطه وانه لا يحصل من ذلك خط رف في ان النقطه لها وضع رفا في ان نسبة الآن الى الزمان
كنسبة النقطه الى الخط رفب في معنى حقيقة العدد ومعنى العدد الاول رفج في معنى حقيقة الاضافة
رفد في شك يعرض في الاضافه وحله رفه في ابانة تناهي الاضافه رفو في مثل هذا المعنى
رفز في مثل هذا ايضا رفح رفط في مثل هذا ايضا رص في مثل هذا ايضا رصا في الفرق بين كون
الشي موجودا بالقياس الى غيره وبين كونه معقولا بالقياس الى غيره رصب في ان المتضايفين
متكافيان في اللزوم لا في الوجود رصج في ان الشي لا يحصل في الشي مرتين رصد في ان الشي لا يتاثر
عن مثله رصه في مثل هذا المعنى رصو في سبب ايلام الضرب رصز في معنى قولهم ان الشي
ذاته له وان ذاته لغيره رصح في الادراك الحسي والفرق بين الانفعال والاستكمال رصط في
معنى حقيقة الحر ش في معنى قولهم ان الشي ذاته له شا في ان واجب الوجود مفيد لوجود كل
شي بذاته شب في الشي الذي لا يكون معقولا لذاته شج في المانع للشي عن ان يكون معقولا لذاته
شد في معنى معقولية الشي شه في ان الهيولى وجودها لذاتها لا للصورة شو في ان العقل وجوده
لذاته والعرض وجوده للجوهر لا لذاته شز في ان الباري يعقل ذاته ولا يلزمه في ذلك اثنينيه
شح في مثل هذا المعنى شط في معنى حقيقة ادراكي لذاتي شي في ان الشي انما يكون مدركا لي
بان تتمثل صورته في ذهني شيا في ان النفس تشعر بذاتها لا باله شيب في معنى اليقين وان
الادراك بالذات هو على سبيل اليقين شيج في ان شعور النفس بذاتها شي اولي لها من غير كسب
شيد في ان من جوز ان الشعور بالذات من طريق الحس لم يعرف ذاته شيه في ان النفس الانسانيه
تشعر بذاتها وساير النفوس الحيوانيه لا تشعر بذواتها شيو في ان الباري يوصف بانه شخص لا شخص

نوع بل انه شيء متميز بذاته عن ساير الاشياء شين في ان فعل الباري لا لمية له شيح في معنى قوله
هو الاول والآخر شيط في معنى ارادة الباري شك في معنى الفيض عنه شكا في معنى علم
الباري شكب في مثل هذا المعنى شكج في ان النفس الانسانية لا تدرك ذاتها بالحقيقة الا بعد
تجردها عن ملابسة المادة شكد في معنى معاد النفس شكه في ان الجسم ليس شرطا في بقاء النفس
بل في وجودها شكو في معنى مطالعة النفس الملكوت واتصالها بالعقل الفعال شكز في الفرق
بين الارادة والعرض شكح في ان الانسان لا يعرف كنه حقيقة الشيء وكما لا بد شكط في ان النفوس
كلها محتاجة الى ان يستكمل بالعقل شل في ان نفوس ساير الحيوانات سوى الانسان لا يدرك
ذواتها شلا في معنى العلم وحصول صورة الشيء في النفس شلب في ان نفوس ساير الحيوانات
لا تشعر بذواتها شلج في معنى الشعور بالشعور شلد في معنى تشبث النفس بالبدن شله في معنى غاية
الحركة عقلا وعبثا وجزافا شلو في ان ما وجوده لغيره يعقله ذلك الغير شلز في ان الممكن وجوده
في الشيء لا يجب وجوده شلح في ان الممكن غير موجود ما لم يجب شلط في ان هذا العرض وهذه الصورة
ليس وجودها واجبا في هذه المادة بعينها دون غيرها ولا ممكنا فيها بحسب شم في ان ادراك
الشيء في النوم هو عكس ادراكه في اليقظة شما في معنى المنامات والانذارات شمب في الفرق
بين العلوم الحسية والخيالية والعقلية شمج في احتياج المهندس الى استعمال الميل والتحت شمد
في مثل هذا المعنى شمه في مثل هذا المعنى ايضا شمو في ان الوجود من حيث هو وجود يتعلق بالفاعل
لا من حيث هو حدوث شمز في ان تقيد الوجود انما يقيد الوجود المطلق لا وجودا بعد ما لم يكن
شمح في تقرير هذا المعنى شمط في تقرير هذا المعنى ايضا شن في ان النفس المركبة يفيض
عليها عقل المعقولات شنا في معنى وجود الشيء بعد ما لم يكن شنب في معنى الحدث الذاتي
والزماني والفرق بينهما شنج في ان الفاعل علة للوجود لا للحدوث شند معنى الحدوث
شنه في مثل هذا المعنى شنو في انه ليس سبب تعلق الحادثات بالفاعل التقدم الزماني شنز فانه
لا يجوز ان يكون وجود سوى الباري يكون به الباري متقدما على العالم شنح في تقرير هذا المعنى
شنط في ان المتشخص بالذات هو الوضع والزمان شس في سوال يطرا على هذا المعنى وحله شسا
في وضع المكان شسب في معنى التجريد العقلي شسج في ان المدرك باللمس ليس مزاجا بل هو النفس
شسد في ان المدرك في الالم هو النفس ايضا شسه في ان المدرك في الاعيان هو النفس ايضا
شسو في انه لا برهان على ان النفوس الغير المستكملة يكون لها كمالات بعد المفارقة او لا يكون
شسز في تبيين الحق من هذين الرأيين من حال رؤية النايم شسح في ابانة الحق من هذا المعنى
ايضا شسط في راي القدماء في النفس الباقية شع في ان مست الجسم اذا رايناه هو النفس الحس
البصر شعا في الفرق بين المقدار وما يبصر به الجسم جسما شعب في ان الجسم من حيث هو جسم لا جزء
له شعج في ان لكل جسم مقدارا غير الكمية شعد في معنى المتصل شعه في الكمية التي ليست من باب
العرض شعو في المعنى الذي يكون به السطح مكانا شعز في ان المكان ليس نوعا آخر من الكميات
شعح في المعنى الذي يكون به الزمان كمية شعط في معنى مقدار المسافة شف في ان المادة تقبل
الاشياء بتوسط الصور شفا في معنى الانقسام الذي بالعرض والذي بالقطع شفب في معنى
الانفصال المقداري شفج في معنى المتصل والمنفصل شفد في حقيقة جزء الجسم شفه في معنى
الانقسام بالذات شفو في معنى حقيقة المقدار شفز في حقيقة العدد والمساحة شفح في الشيء
الذي يوجد للاعداد شفط في شك في الزمان وحله شص في عروض الكمية المنفصلة كالمتصلة

47

وتصيرها ذات عدد شصا في الانقسام الذاتي وفي الانفصال والانفصام شصب في انه
لا تضاد في المكان بالذات شصج في انه لا تضاد في الكبير والصغير والزايد والانقص
شصد في ان المتضايفين متكافيان في اللزوم لا في الوجود شصه في اختراع النفس التقدم
والتاخر في الزمان شصو في تقرير هذا المعنى شصز في التقدم المكاني شصح في ان
النظر في العدد من وجهين شصط في اثبات العدد ت في نهايات الجسم والسطح والخط
تا في انا نتوصل الى المثلث وساير الاشكال بالدايرة تب في تناقض المتضادين تج في عروض
الاضافة للحرارة والبرودة تد في ان الاضافة عارضة للتقابل ته في مثل هذا المعنى تو في كيفية
حمل الحيوان على الانسان تز في المشف في كيفية حمل الحيوان على الانسان تح في الهيولى الاولى
وما توصف به تط في ان الكمية تقبل الزيادة والنقصان ولا تقبل الاشد والاضعف تيا في ان
الكمية التي تقبل الزيادة والنقصان من باب المضاف لا التي هي المقولة تيب في الفرق بين الموضوع
للاضافة ونفس الاضافة تيج في ان العدد يكون في النفس وفي المعدودات جميعا تيد في ان العدد
المختلفة لا يدل على ماهيته واحدة تيه في ان العدد المجرد لا وجود له تيو في ان الوحدة علة للعدد
وليست بعدد تيز في ان المعقولات هي الاجناس العالية تيح في ان المتضايفين لا يكون كل واحد
منهما الا معقول الماهية بالقياس الى غيره تيط في ان الاضافة نوعان اضافة حقيقية واضافة
عارضة تك في الفرق بين النسبة والاضافة تكا معنى اضافة الاسود والابيض تكب في معنى المضاف
ووجوده تكج في نوعي المضاف تكد في حد المضاف الحقيقي ووجوده تكه في المضاف الغير الحقيقي
تكو في نوعي المضاف حقيقة تكز في تبيين حد المضاف تكح في تبيين ان اي المضافين يكونان
موجودين معا تكط في شك يطرا على حد المضاف تل في حل هذا الشك تلا في تقرير حل هذا الشك
تلب في ان الصور الحاصلة في الذهن تعرض لها اضافتان الى الذهن والى شيء خارج تلج في نوع
المضاف وصنفه تلد في التنويع والتصنيف تله في حدود الاشيا المضافة تلو في الفرق بين المتضايفين
والعدم والملكة تلز في كيفية اجتماع الصور التي يحصل منها صورة واحدة تلح في ان كل شيء معلول
في نوعه او جنسه فله علة خارجة عن نوعه وعن جنسه تلط في ان العلة الحقيقية للحرارة والنار وللاجرام
هي واهب الصور تم في المضاف الحقيقي وغير الحقيقي تما في كيفية وجود الافلاك عن عللها تمب
في تقرير هذا المعنى تمج في تحقيقات الانفس تمد   تمه في ان الباري
يعقل ذاته ويعقل ساير الاشياء كلها من ذاته وفي شرح ذلك تمو في وجود الاجسام الاسطقسية عن
عللها تمز في ان الاول يتشخص بذاته والعقول الفعالة يتشخص بلوازمها تمح في معنى التشخص ومعنى
النسبة والحالات تمط في ان المتشخص بالذات هو الوضع والزمان وما ليس بزماني فلا يتكثر تن في
لزوم العقول عن الاول تنا في صدور الموجودات عن الاول تنب في ان العقول الفعالة بعقلها
لذواتها هو وجودها تنج في تخريج الباري العقول الفعالة الى الفعل من امكاناتها وفي تخريج صور الافلاك
موادها الى الفعل تند في مثل هذا المعنى تنه في ان لكل فلك عقلا تنو في تشخصات الافلاك
الانسانية تنز في مثل هذا المعنى تنح في تشخصات الاجسام الفلكية تنط في لزوم العقول الاول
عن الباري وصفاته ولزوم ساير العقول بعده تس في تقسيم لوازم الاشيا تسا في معنى الفيض
عن الباري وعن العقول الفعالة تسب في امكان العقل الفعال تسج في صدور الموجودات
عن الاول تسد في ان خيرية الافلاك والكواكب علة لخيرية الموجودات عنها ولا قصد لها في
الاشيا السفلية ولا عرض تسه في ان طبيعة الفلك يطلب الاين الطبيعي ولا اينا مخصوصا ولا

تسو في ان هذه الاوضاع طبيعية له تسز في النسبة بالشي تسح في ان وضع الفلك غير مخصوص
تسط في ان الشي الغير المخصوص بصورة قابل لجميع الصور تع في سبب اختلاف حركات الافلاك
تعا في ان الباري والعقول ليس بمتوهم ومتخيل بل معقول تعب في معقولات الانسان تعج في ان
لزوم الكاينات عن الكواكب والافلاك بالقصد الثاني تعد في لزوم الاشياء عن الاول تعه
في ان الحركة كمال الفلك تعو في تشبه الافلاك بالاول تعز في سبب حركة الفلك على نهج واحد تعح
في ان امكان الوجود نوعان امكان وجود في الغير وامكان وجود في الذات تعط في امكان العقول
الفعالة في ذواتها تف في ان خيرية الاشياء لازمة عن خيرية الاول تفا في ارادة الباري تفب
في مثل هذا المعنى تفج في ان اللزوم على وجهين تفد في انا نحصل بم نعقل والفلك بعكس ذلك تفه في
سبب حركة الفلك تفو في تقرير هذا المعنى تفز في مثل هذا المعنى ايضا تفح في ان الكاينات بالقصد
الثاني عن الحركة تفط في سبب اتصال حركة الفلك تص في سبب تجدد الحركات الطبيعية تصا في مثل
هذا المعنى تصب في الحركة المخيل للفلك تصج في مثل هذا المعنى تصد في سبب اتصال الحركات المستديرة
تصه في الوهم المؤثر تصو في ان المعين لحركة الفلك هو الوهم المؤثر والتخيل تصز في سبب استحالة الاجسام
الطبيعية تصح في سبب حركة الفلك وبحث فيه تصط في جواب هذا البحث ث في ان سبب هذه
الحركة الدورية وهم مؤثر ثا في سبب اختلاف التصورات الجزئية في عرض واحد ثب في الوهم
المؤثر المخيل للفلك ثج في سبب تجدد اوضاع الفلك ثد في المشخصات بذواتها ثه في ان المشخصات
للاحوال الانسانية هي الحركات ثو في انه لا عرض للفلك في حركته في السفليات ثز في الرجوع الحقيقي
ثح في غرض الشفقة والرحمة وغيرهما ثط في معنى الشخص ثي في مثل ذلك ثيا في مثل ذلك ايضا
ثيب في النسبة الجزئية ثيج في الوضع ثيد في الاشيا التي يحتاج اليها الوضع ثيه في ذي الوضع الحقيقي
ثيو في وضع المكان ثيز في ان النفس الانسانية غير متحيزة ونفوس الحيوانات والنبات متحيزة
ثيح في ان النفس المقارنة للمادة وللعقل حقيقة ذاتها ثيط في ان الجسم متصل واحد لا بعد فيه الا
بالفرض ثك في الوضع للهيولى عارض لا من ذاتها ثكا في سبب حركة الفلك ثكب في ان حركة الفلك
كماله ثكج في مثل ذلك ثكد في مثل ذلك ايضا ثكه في مثل ذلك ايضا ثكو في سوال يطرا على هذا المعنى
وجوابه ثكز في عرض الحركة الفلكية ثكح في العرض في الاشخاص الغير المتناهية ثكط في ان الاشخاص
الكاينة الفاسدة التي لا نهاية لها هي غايات الحركات الفلكية التي لا نهاية لها ثل في المعقول من
الشي وتعقل الاول لحركة الكرة التاسعة واثبات التخيل ثلا في مثل هذا المعنى ثلب في مثل هذا المعنى
ايضا ثلج في المعقول من الشي ثلد في استحفاظ فعل المفارقة ثله في فعل المخالط وفعل المجرد ثلو
في فعل المخالط ايضا ثلز في امكان الشي ووجوبه ووجود النوع المجموع في شخصه والنوع المنتشر
ثلح في امكان هيوليات الفلكية وامكان هيولى الاسطقسات ثلط في امكان النفس وقبولها
للفيض ثم في مخصص النفس ثما في مثل هذا المعنى ثمب في مثل هذا المعنى ايضا ثمج في امكان الشي
ووجود النوع المجموع في شخصه والنوع المنتشر ثمد في مخصص النوع المجموع في شخصه واثبات مخصصات
الحركات الفلكية ثمه في مثل هذا المعنى ثمو في مخصصات طبايع الافلاك والكواكب ثمز في
مخصصات الحركات الفلكية ثمح في مثل هذا المعنى ثمط في انه لا سكون للاجرام السماوية ثن في
اثبات المخصصات للافعال الجزئية ثنا في اثبات مخصصات النفوس الجزئية ثنب في اثبات
مخصصات الحركات الفلكية ثنج في اثبات السبب البعيد لحركاتنا الجزئية ثند في ان الحركة هي المقربة
والمبعدة للعلة من المعلول ثنه في اثبات محرك الفلك ثنو في اثبات النفوس السماوية ثنز في

هذا المعنى ثنح في اثبات ازلية الحركة ثنط في مثل هذا المعنى ثس في مثل هذا المعنى ايضا ثسا
في اختلاف احوال النفوس الانسانية وان ذلك ليس بظلم ثسب في حقيقة الثواب والعقاب
ثسج في بقاء النفوس وبقاء الاجسام واستحالة اعادتها ثسد في المعنى العدمي ثسه في ان
العدم نوعان ثسو في سوال يطرا على الاشياء السرمدية وجوابه ثسز في الفرق بين الهيولى والعدم
ثسح في سوال يطرا على الحركات الفلكية الغير المتناهية وحله ثسط في اثبات ازلية الحركة والزمان
ثع في ان القابل نوعان ثعا في ان الاشيا الخارجة قد تكون سببا لعلمنا بها وقد تكون علمنا سببا
لها ثعب في ان الاتفاق عندنا واجب عند الله ثعج في ان علمنا بالجزئيات من قبلها علم متعين
زماني ثعد في انا اذا ادركنا الجزئيات باسبابها كان علمنا علما كليا ثعه في ان علم الباري بالجزئيات
علم كلي غير متغير ثعو في مثل هذا المعنى ثعز في التحذير عن ان يجعل علم الباري علما متغيرا زمانيا
ثعح في بيان علمه بالجزئيات على وجه كلي ثعط في العلم بالشي المشار اليه ثف في ان علمنا مستفاد
من خارج متغير وعلم الباري بخلاف ذلك ثفا في معنى قوله تعالى كن فيكون ثفب في حيوة الباري
ثفج في ان علمه هو ارادته ثفد في ارادته ثفه في ان للباري صفات سلبية وصفات اضافية وصفات
ماخوذة منهما جميعا ثفو في انه لا يجوز ان يزاد على ذاته شي من خارج ثفز في وجه نفي الشفقة
والرحمة الانفعالية عنه ثفح في انه لم يخب عن العلة شي لم يوجد ثفط في ان العلة لذاتها موجبة
للمعلول ثص في ان العلل المادية محتاجة الى الحركة ثصا في مثل هذا المعنى ثصب في انه كيف يعلم
الاشيا الغير المتناهية ثصج في انه لا ضد له ثصد في حد المتضادين وتقرير انه لا ضد للباري
ثصه في وجه تعقل الفاسدات وانه يكون باسبابها ثصو في ان الشخصي من حيث هو شخصي تغير
العلم به ثصز في الشخصي علم مستفاد من خارج ثصح في ان الشخصي اذا علم من غير اسبابه كان علمه
مستفادا من خارج ثصط في مثل هذا المعنى خ في ان الباري يعلم الاشياء كلها من ذاته كليتها وجزئيتها
خا في ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته خب في ان الباري يعلم كل شخصي بعلله واسبابه
خج في مثل هذا المعنى خد في مبادي الشي وصفاته خه في العقل البسيط خو في ان معقول الاول
بسيط خز في مثل هذا المعنى خح في ان تعقل الباري مباين لتعقلنا خط في ان الموجودات كلها
معلومة عند الباري ومنتقشة في العقول ونفوس الكواكب والافلاك خي في المشخصات الكثيرة
الغير المتناهية وان اسبابها الحركات الغير المتناهية خيا في مثل ذلك خيب في ان الفاسدات
تدرك من وجهين خيج في كيفية علم الباري للنسب الغير المتناهية التي بين الصور والهيات
خيد في مثل هذا المعنى خيه في العلم الزماني خيو في نحو علم الباري للزمان والاشيا الفاسدة الزمانية
خيز في انا لا نعرف كنه حقايق الاشياء لانا لا نعرف مشخصاتها بعللها واسبابها خيح في ان الصورة
الواحدة للعقل هي لا كثيرة بالحقيقة خيط في بيان ان الباري كيف يعلم النسب الغير المتناهية التي
تكون بين الصور والهيات خك في ان لازم الباري الاول واحد ولوازمه التي بالوسايط غير
متناهية خكا في ان اللازم غير مقوم خكب في تفسير قول الحكيم هو بذاته علة للخير والكمال في كل
شي خكج في ان امكان وجود الصور المادية في غيرها وامكان وجود الصور المفارقة في ذواتها
خكد في مثل هذا المعنى خكه في تقرير هذا المعنى ايضا خكو في سوال على هذا المعنى وجوابه خكز
في اضافة عقلية الباري الى الموجودات خكح في تقرير هذا المعنى خكط في المعقول العقلي والنفسي
خل في اضافة عقلية الباري الى المعقولات خلا في تقرير هذا المعنى خلب في مثل هذا المعنى ايضا
خلج في كيفية علم الباري للنسب الغير المتناهية التي بين الصور والهيات خلد في شك يطرا على

هذا المعنى وحلّه خله في تقرير هذا المعنى ايضا خلو في ان المعقول من كل شئ كلي خلز في تقرير
هذا المعنى خلح في وجود النوع المجموع في شخصه والنوع المنتشر خلط في اثبات المخصص للحركة
الدورية خم في تصادم الموجب والمانع خما في اثبات وحدة العالم خمب في اثبات المخصصات
للاشيا الجزئية خمج في مثل هذا المعنى خمد في ان معقولات العقل حاضرة له دايما والنفس بخلاف
ذلك خمه في اثبات النفس السماوية لحركاتها الجزئيه خمو في تقدم الغاية وتاخرها خمز في تقرير
هذا المعنى خمح في وجوب الغاية ومصيرها غاية خمط في ان الغاية والصورة في الاشيا الطبيعيه
واحدة خن في ان الغايات كلها خير خنا في سوال يطرا على الغاية وجوابه خنب في ان تخيلات
الكواكب اسباب للحوادث كما ان حركاتها اسباب لها خنج في كيفية تاثيرات نفوس الكواكب في
نفوسنا خند في سبب استجابة الدعاء خنه في ان الاوايل غير محتاجة الى التوهم خنو في شرح
مصادمات الاشياء خنز في ان الاسباب السابقة واللاحقة غير متناهيه ولا يمكن الانسان
ان يقف عليها خنط في السبب السابق والواصل خس في شرح ذلك خسا في حدوث العالم
خسب في مصادمات الاسباب وتعلق بعضها ببعض خسج في التوحيد خسد في مثل ذلك خسه
في ابطال مذهب المعتزلة في ان الحدوث بالعلة خسو في ابطال مذهبهم في الارادة خسز في
ابطال مذهبهم في الذات العامة خسح في ابطال مذهبهم في علمه خسط في تناهي العلل الفاعليه
والقابلية جميعا خع في مثل ذلك خعا في مثل ذلك ايضا خعب في ان العلة علة الوجود ولا تاثير
له في سبق العدم خعج في ان العلة والمعلول يكونان معا خعد في ان مقدمات الطب ممكنة على
التساوي ولذلك تشق على الطبيب الحكم باحد الطرفين وكذلك حال كثير من المقدمات النجومية خعه
في ان مشخصات الماهية غير مقومة لها خعز في ان الفصل يجب ان يلحق لحوقا اوليا خعح في معنى
قولنا ان الفصل لا يفيد حقيقة الجنس خعط في انه لا اختلاف في الجنسية خف في القوة السادسة
من الفلك الاعلى والسادسة من فلك البروج الى الموجودات خفا في اقسام التقدم خفب في ان
الشخص من اشخاص نوع لا يكون علة لشخص اخر منه خفج في العلل يجب عنها نوع غير نوعها خفد
في ان الماء والنار ليس احدهما اولى بان يكون علة للاخر من الاخر خفه في اختلاف نوعي المعلو
والعلة خفو في مثل ما تقدم خفز في مثل ما تقدم ايضا خفح في مثل ذلك ايضا خفط في تقسيم
المعنى الجنسي خص في السواد اذا استحال بياضا خصا في مثل ذلك خصب في ان الجنس لا قوام له
الا بالفصل خصج في حقيقة معنى الجنس والفصل خصد في ان الشي لا ينعدم بذاته بل بعدم غيره
خصه في ان الانقباض والانبساط في النبض هما معلولا الانقباض والانبساط في النفس
خصو في ان البسايط لا فصل لها خصز في انا لا نعرف حقايق الفصول المنوعة بل نعرف لوازمها
خصح في مثل ذلك خصط في ان حمل الانسان على الميت هو باشتراك الاسم ذ في غذا الروح و
غذا القلب ذا في ان كل متحرك يجب ان يكون له ثابت ذب في ان معينات اوضاع الفلك و
مخصصاته في نفس الفلك ذج في سياقة البرهان على ذلك ذد في مثل ما تقدم ذه في ان الحركات
تحتاج الى الاوضاع ذو في ان المشخص بالحقيقة هو الوضع ذز في مثل ذلك المعنى ذح في ان المعنى
المعقول لا يتكثر ذط في ان معرفة الاصول صعبه ذي في ان الزمان لا يمكن رفعه ذيا في تقرير هذا
المعنى ذيب في ابطال مذهب المعتزلة في بدأ الخلق ذيج في مثل ذلك ذيد فيما يلزم ذلك
ذيه في مثل ذلك ايضا ذيو في مثل ذلك ايضا ذيز في ان الحركة لا تودي بجوم الفلك الى الفساد
ذيح في الماضي بالذات والماضي بالزمان ذيط في ماهية الزمان ذك في ازلية الحركة ذكا في ابطال

مذهب المعتزلة في فرضهم اعراضا لا في المادة ذكب في ان الحد لا برهان عليه ذكج في المقدمات
الفطرية ذكد في ان التصور مبدا للتصديق ذكه في ان غاية التصور في التصديق ذكو في انه
اذا اورد الجنس القريب في الحد فقد استغني عن جميع ما يدل عليه وهو كذلك الحال في الفصل
ذكز في نسبة القياس المطلق والقياس الجدلي اليه ذكح في ان معقولات المقدمات متقدمة على
معقولات النتايج ذكط في معنى الحدس ذل في نوع التذكر ذلا في غاية الخراف والعبث ذلب
في انه اذا لم يكن اللازم على سبيل الحمل والوضع لم يكن الاصغر مضمنا في الاكبر ذلج في تفسير قول
الحكيم اليه يوجب الطلب ذلد في ان الحركة تنقسم الى غير النهايه ذله في تركيب الحد ذلو في معنى الكون
في الزمان والكون مع الزمان وهو الدهر وفي السرمد ذلز في الشئ والزمان ذلح في انه لا متى للزمان
ذلط في الفلك لا يتغير في ذاته ذم في ان الشي الزماني يتغير بتغير الزمان ذما في معنى الدهر ذمب في
ضعف وجود الزمان ذمج في ان الفلك حامل الزمان ذمد في المقدم ذمه في ان الاضافة معنى عام
ذمو في المعية في الزمان ذمز في مثل هذا المعنى ذمح في مثل ذلك ذمط في امتناع كون الضدين
في موضوع واحد وعكس ذلك ذن في تقدم وجود العلة ذنا في اقسام المعية ذنب في المتقدم بالطبع
ذنج في تضاد ما بين النار والماء ذند في المقدم بالذات ذنه في المعيه المخصصه ذنو في تناهي
الاضافات ذنز في المضاف الحقيقي ذنح في مثل ذلك ذنط في رسم الجوهر ذس في ان الشي
المفارق لا تتكثر اشخاص نوعه ذسا في ان الاشتراك يقع في حد الشئ لا عينه ذسب في اختلاف
اشخاص الناس ذسج في هوية الشئ وساير صفاته الذاتيه والعرضيه ذسد في الهو هو ذسه
في الرابطة ذسو في انه اذا كان الموضوع اسما مشتركا تغيرت الرابطة ذسز في المشخص بالذات
ذسح في معنى الشخص ذسط في مثل ذلك ذع في تشخص الزمان ذعا في مثل هذا ايضا ذعب في
المتقدم بالطبع ذعج في سوال في امتناع مفارقة الوحدة لموضوعاتها وجوابه ذعد في الفرق بين الوجود
والمعقولية ذعه في مثل هذا المعنى ذعو في رسم الجوهر وان الحاصل منه في النفس عرض ذعز في
مثل هذا المعنى ذعح في مثل ذلك ايضا ذعط في مثل هذا المعنى ايضا ذف في مثل هذا المعنى ذفا
في ان الشعور للنفس بذاتها بالطبع والشعور بالشعور بالكسب ذفب في الادراك وادراك
الادراك ذفج في ان الذات لا تتصور مرتين ذفد في ان ادراكي لذاتي متقدم على ساير ادراكاتي
ذفه في انك اذا شعرت بذاتك يجب ان يكون هوية بين الشاعر والمشعور به ذفو في مثل هذا المعنى
ذفز في ان ادراكي لذاتي مقوم لي ذفح في انه لا ذهول للذات عن نفسها ذفط في ان الحس طريق
المعرفة لا العلم ذص في معنى الخاصه ذصا في ان المعقول والمحسوس من هذا الشخص متطابقان
ذصب في مثل هذا المعنى ذصج في تسليم القياس وفي تحقيقه ذصد في معنى مقتضي القياس ذصه
في القياس الاعم والاخص ذصو في نفي اعادة المعدوم ذصز في ان الفلك الاقصى ليس علة لما يليه
ذصح فانه لا يخفي على الاول شئ من الجزويات ذصط في ان عقليه الاول سبب لوجود الاشياء
ض في معنى مخالفة الجزء من الجسم لجزء اخر ضا في سبب استحالة الدعاء ضب في انه لا يجوز على واجب
الوجود العدم ضج في ان الاول بسيط وفعل محض لا قوة فيه البتة ضد في انه لا يجوز عليه البطلان
ضه في مثل هذا المعنى ضو في مثل ذلك ضز في مثل ذلك ايضا ضح في حدوث الصورة والاهيه
ضط في مثل ذلك ضي في كون الزمان وكونها في المادة ولا كونها ضيا في وجه استجابة الدعا ضيب
في ان الاول سبب للزوم المعلومات له ضيج في التعقل البسيط ضيد في ان نفس تعقل الاول هو
وجود الاشياء عنه ضيه في تحقيق وجود الموجودات عنه ضيو في تحقيق تعقل الاول للاشياء

ضيز في اضافة المعقولات الى الاول ضيح في تقرير هذا المعنى ضيط في تقرير هذا المعنى
ايضا ضك في تقرير هذا المعنى ايضا ضكا في تقرير هذا المعنى ايضا ضكب في تقرير هذا المعنى
ايضا ضكج في تقرير هذا المعنى ايضا ضكد في تقرير هذا المعنى ايضا ضكه في تقرير هذا المعنى
ايضا ضكو في تقرير هذا المعنى ايضا ضكز في تقرير هذا المعنى ايضا ضكح في تقرير هذا المعنى
ايضا ضكط في تقرير هذا المعنى ايضا ضل في تقرير هذا المعنى ايضا ضلا في تقرير هذا المعنى
ايضا ضلب في تقرير هذا المعنى ايضا ضلج في لزوم التسلسل الى ما لا نهايه في هذا المعنى ضلد
في مثل هذا المعنى ضله في مثل هذا المعنى ضلو في مثل هذا المعنى ضلز في سوال يطراء على هذا المعنى
وجوابه ضلح في سوال اخر في هذا المعنى وجوابه ضلط في مثل هذا المعنى ايضا ضم في معنى عناية الاو
ضما في مثل هذا المعنى ضمب في تقرير هذا المعنى ضمج في مثل هذا المعنى وفي عناية الكواكب والافلاك
بالكاينات ضمد في انه يلزم عنه الخيريه في كل شئ ضمه في ان وجوده مباين لساير الموجودات
وتعقله مباين لساير التعقلات ضمو في مثل هذا المعنى وفي ان صفاته مباينه لساير صفات الاشيا
واعلى واشرف منها ضمز في تقرير هذا المعنى وفي بيان انه فاعل لذاته وخالق ذاته لا لعلة ضمح
في ان الخلق من لوازمه ضمط في شك يطرا على قدم معلوماته ولا قدم العالم وحله ضن في ان
معلوماته لا تتاخر عن ذاته وبيان انه لم يزل ولا يزال فاعلا ومريدا ضنا في انه لا يطلب في العلم
جنس الشئ ولا فصله وفي سوال يلزم على هذا في النفس وجوابه ضنب في تقرير جواب هذا السوال
ضنج في ان الاول عاقل و معقول لذاته بالحقيقة ولا يتصح هذا الحكم فيما سواه ضند في تقرير
هذا المعنى ضنه في تقرير هذا المعنى ايضا ضنو في معنى عناية الباري ضنز في تحقيق هذا
المعنى ضنح في انتزاع صور الاشياء عنها وحصولها في النفس ضنط في ان الشعور بالذات
للنفس ليس بالة ضس في مثل هذا المعنى ضسا في مثل هذا المعنى ايضا ضسب في مثل هذا المعنى
ايضا ضسج في مثل هذا المعنى ايضا ضسد في بيان انا اذا ادركنا شيا ففي ادراكنا شعور
لذاتنا ضسه في ان الاوليات ليس لنا بالفعل ضسو في ان الشعور بالذات غريزي للذات
ضسز في سوال يطرا على معرفتنا للبارى وجوابه ضسح في ان دلالة اللفظ على المعنى هو دلالة
العسل المشاهد على حلاوته ضسط في بيان ان الاول عقل وعاقل ومعقول ضع في الفرق
بين الواجبيات والاعتباريات ضعا في ان الشعور بالذات ليس بالة وان الشاعر والمشعور
شئ واحد مجرد ضعب في الطريق المسلوك الى معرفة البارى ضعج في ان الفكر انما يجعل معينا
لغاية الفعل ليحصل النظام ضعد في انا اذا وجدنا شيئين احدهما واجب الوجود والاخر ممكن الوجود
وعرفنا خواص كل واحد منهما علمنا ان العلة هو واجب الوجود والمعلول هو ممكن الوجود ضعه
والمعلول في ان البارى لا تتوخى في فعله النظام بل فعله هو النظام لذاته ضعو في ان الاول تتخصص
بذاته والعقول الفعالة بلوازمها ضعز في انه يجب ان يكون التصورات الفلكية اول تصور يكون
ما سواه نتيجة عنه وتابعه له ضعح في ان تعقل واجب الوجود سبب لصدور الموجودات عنه ضعط
في ان الارادات علل الكاينات ضف في ان الشئ الغير الزماني لا تتغير ضفا في ان الالة انما جعلت
معينة للنفس على افعالها ضفب في ان كل موجود انما يصح وجوده بعد ان تسبقه تصور عقلي
او خيالي ضفج في تقرير هذا المعنى ضفد في ان تعقل واجب الوجود سبب لصدور الموجودات
عنه وفي اثبات الارادات الجزئيه بعد ذلك والمخصصات ضفه في الارادة الفلكية التي هي
العناية المحركة له ضفو في تخصص الارادة ضفز في ان صفات الباري سلبيه او اضافيه او مولفه

منهما وفي ان تلك السلوب يلزمها في العقل الوجود ضفح في معنى العالم لذاته والكامل لذاته والفاعل
لذاته ضفط في رسم العلم ضص في الفرق بين تخيل الانسان وتخيلات الكواكب ضصا في الفرق
بين الادراك الحسي والخيالي وبين الادراك العقلي ضصب في ان قوة التخيل للكواكب قويه
تامة ضصج في انا اذا طلبنا جوهرية النفس المحركة لهذا الجسم فانا نطلب بذلك عارضا من عوارض
هذا المحرك ضصد في انه لا يمكن اثبات المبدأ المشترك في العلوم الطبيعيه كالهيولى والصورة
والفاعل والغايه بل انما يمكن اثبات مبدأ بعض انواع موضوعها او مبدأ بعض اعراض موضوعها
كمبدأ الحركة والسكون ضصه في انه لا يصح صدور فعل الا عن تصور فما لم يكن تصور لم يصح
صدور فعل ضصو في موضوع المنطق ضصز في انه اذا صار الكلي مقدمة صار موضوعا للمنطق
ضصح في اثبات نحو وجود الشئ ضصط في استين ماهية الكلي والجزدي والشخصي هو في المنطق
واثبات وجودها في العلم الالهي ظ في تقرير هذا المعنى ظا في تقرير هذا المعنى وتبيين موضوع
المنطق ظب في اقسام موضوعات العلوم ظج في ان موضوع العلم الكلي مشترك لجميع العلوم ظد
في شبهة تعترض في العلم الغايي في انها اعني الغاية كيف تدخل في العلم الكلي وفي حل تلك الشبهه
ظه في اعراض الاعراض اللازمه ظو في ان النظر في هذه العلل انما هو لصاحب العلم الكلي ظز
في موضوع العلم الطبيعي واشتماله على جميع الطبيعيات ظح في ان العلوم التي لا تشترك في مبادئها
لا تمتنع ان تثبت مبادي ما هو اخص في مباحث ما هو اعم ظط في ان النظر في الجسم هل هو مولف
من اجزاء لا تتجزى او من هيولى وصورة ليس من العلم الطبيعي انما هو من العلم الكلي ظي في ان
الحركة من اعراض موضوع العلم الطبيعي وهو الجسم فيجب ان يكون اثباتها فيه ظيا في ان الصورة
الجسمية عارضة من عوارض الموجود بما هو موجود ظيب في مثل هذا المعنى في امر المبدا ظيج في
ان تحديد المبادي يكون في العلم الذي هي له مباد واثبات وجودها يكون في علم اخر ظيد
في الجنس المنطقي والنوع المنطقي ظيه في ان الصورة الجسمية متقدمة على ساير الصور الطبيعيه
في كل شئ ظيو في ان الطبيعة ليس لها الا الاعداد والتحريك فاما الصورة فمن عند واهبها ظيز
في ان الفاعل والغاية ماخوذان على نحوين ظيح في معنى قولنا للاول انه عقل ظيط في معنى علو
الاول ومجده ظك في تحليل القياس ظكا في ان العرض نوعان ظكب في المعدوم الذات
الممتنع الوجود ظكج في ان المبدعات لا يسبق وجودها عدم ظكد في ان المعدوم على الاطلاق
لا قوة فيه لقبول شئ ظكه في ان النفس غير منطبعه في المادة وفي وجه احتياجها الى البدن
ظكو في مثل ذلك ظكز في البحث عن حال الممكن ظكح في ان واجب الوجود هو الفاعل والغاية
جميعا ظكط في الوجود المستفاد من الغير وتعلقه به ظل في مثل هذا المعنى ظلا في ابطال
ظن الجمهور ان العليه هي صيرورة العلة علة ظلب في سوال يرد على هذا المعنى وجوابه ظلج
في معنى لازم الشئ ظلد في لوازم الاول ظله في ان لا لازم الاول للجوهر الا ان يكون واحدا بسيطا
ظلو في لوازم الشئ ظلز في ان الاول ذات بسيط لا كثرة فيه ثم اللازم الاول عنه فيه كثرة وكذلك
فيما بعده ظلح في بيان ان واجب الوجود لا كثرة فيه ظلط في ان البسايط لا استعداد فيها ظم في
ان النفس الانسانيه لا يصح ان يكون فاعلة المعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن ظما في تقرير
هذا المعنى ظمب في تقرير هذا المعنى ايضا ظمج في انه لا يصح ان يصدر عن شئ احدى الذات
من كل الجهات الا شئ واحد ظمد في وحدة واجب الوجود ظمه في ان المعنى العام للوجود
في الاعيان بل في الاذهان ظمو في ان قولنا وجوب الوجود بذاته هو شرح معنى لا اسم له ظمز

كتاب التعليقات

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله اجمعين وحسبنا الله
ونعم الوكيل ا ان العالم انما يصير مضافا الى الشي المعلوم بهيئة تحصل في ذاته وليس الحال
في العالمية كالحال في التيامن والتياسر الذي اذا تغير الامر الذي كان متيامنا لم يتغير هيئة فمن
كانت له هذه الاضافة الا النفس هذه الاضافة اعني التيامن فان الاضافة قد يكون بهيئة في
المضاف والمضاف اليه كالحال في العاشق والمعشوق والعالم والمعلوم وقد لا يكون بهيئة
كالحال في التيامن فان العالم يبطل علمه ببطلان هيئة كانت الاضافة بينه وبين المعلوم بسببها
والمتيامن لا يبطل منه هيئة ثم يبطل ببطلانها التيامن فالاضافة بالحقيقة عارضة لتلك الهيئة
التي في العالم والعاشق لا ان تلك الهيئة هي نفس الاضافة والعلم هيئة تحصل في العالم توجد
مع وجود المعلوم وتبطل مع عدمه فبطلان العلم مع عدم ذات الشي المعلوم بتغير الامر الذي له
المعلوم صفة وهو الذي هو خارج بل العالمية امر زايد على التضايف الذي بينهما الا ترى
ان المعدوم ايضا معلوم ولا ذات له من خارج فللعالم مع كل معلوم هيئة خاصة فالعلم ليس هو
وجود المعلوم في ذاته اذ ليس وجود الشي في ذاته سببا لحصول العلم والا لم يكن علم بالمعدوم
بل العلم وجود هيئة في ذات العالم فالشي اذا كان معلوما ثم يصير لا معلوما فلا محالة تتغير في العالم
لا النفس الاضافة مطلقة فواجب الوجود لو كان علمه زمانيا اعني زمانا مشارا اليه حتى يعلم ان

الشي الفلاني في هذا الوقت غير موجود وغدا يكون موجودا كان علمه متغيرا فانه كما ان
هذا الشي غير موجود الان ويصير موجودا غدا كذلك العلم به اما ان يعلمه كذلك فيكون
متغيرا واما ان يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم فلا يكون علما فانه يكون محالا ان يكون علمه
غدا كعلمه في هذا اليوم بل قد تغير واما انه كيف يكون علما فهو ان يكون بسبب اعني ان يكون
يعرف الموجودات كلها على وجه كلي واذا كانت الاشياء كلها واجبة عنده الى اقصى الوجود فانه
يعرفها كلها اذ كلها من لوازمه ولوازم لوازمه واذا علم انه كلما كان كذى كان كذى اعني جزويا
وكلما كان كذى كان كذى اعني جزويا اخر ويكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم فيكون قد
عرف الجزويات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن ان يتناول اي جزئي كان لا هذا المشار
الان هذا الجزئي لا لمخصص فالاسباب تخصصه جزئيته ايضا والجزئيات قد تعرف على وجه
كلي ما لم يكن مشارا اليها او مستندة الى مشار اليه مثال ذلك انك اذا قلت من سقراط فتقول
هو الذي ادعى النبوة وقتل ظلما وابن ملك فان هذا كله يمكن حمله على كثيرين ما لم يستنده الى شخص
فتقول هو ان هذا الانسان المشار اليه فان سقراط حينئذ مشار اليه اذا اسندته الى المشار اليه
فواجب الوجود لا يجوز ان يكون علمه بالجزوي بحيث يكون مشارا اليه كالكسوف مثلا فتقول
هذا الكسوف المشار اليه او الكسوف الذي يكون في هذا اليوم او غد فانه يعرف غدا ايضا
على وجه كلي فانه يعرفه بعد زمان كذا وحركة كذى فلا يعرفه مشارا اليه وواجب الوجود مع احاطة
علمه بالجزئيات وبنظام الموجودات على وجه كلي فكذلك يعلم ان نظام العالم هو نظام واحد
اي هذا النظام المعقول فيكون قد احاط علمه به على وجه كلي فانه لم يحط علمه بوحدانية النظام
المعقول له لا يكون قد عرف العالم على حقيقته ومثال هذا ان منجما اذا قال انه في هذا الوقت
تقارب القمر كذى يكون العلم به متغيرا لان هذه المقارنة بعينها لا يقع على غيرها فهذا ابطل
العلم مع بطلان هذه المقارنة فهذه المقارنة متشخصة بزمان متشخص وهو هذا الوقت
لانها كانت في هذا الوقت فلا يمكن حملها على غيرها فالاول اذا كان يعرف من ذاته لوازمه
ولوازم لوازمه على ترتيب السببي والمسببي ويعلم انه كلما كان كذي كان كذى اي مسببا عن
ذلك السبب اذ هو مسببه المطابق له فانه يكون عارفا بالاشياء كلها على وجه كلي ونحن لا نعرف
الاسباب كلها والا كان علمنا علما كليا لا يتغير لو ادركنا الشي باسبابه ومع ذلك فانا لا ينفك
عند التصور والتعقل من معارضة الوهم لبعضه وبعض الاسباب متوهمة لا معقولة ومثال
هذا ان منجما يعلم ان الكوكب الفلاني كان اولا في الدرجة الفلانية فصار الى الدرجة الفلانية
ثم بعد كذى ساعة قارن الكوكب الفلاني فقد دخل بعد كذى ساعة في الكسوف ثم بقي بعد كذى
كذى ساعة في ذلك الكسوف ثم فارق الشمس وانجلى ويكون قد عرف كل ذلك باسبابه ولا يكون
قد عرف ان هذا الكوكب في هذه الساعة في الدرجة الفلانية حتى يكون الساعات التي بعدها
مستندة الى هذه الساعة المشار اليها فيتغير علمه بحسب تغير الاحوال وتجددها فاذا عرف على
الوجه الذي ذكرناه اعني بالسبب كان يحكم في اليوم وامسه وغدا حكما واحدا والعلم لا يتغير فانه
صحيح دايما في هذا الوقت وفيما قبله وفيما بعده ان الكوكب الفلاني في كذى كذى ساعة يقارن
الكوكب الفلاني فاما ان قال ان الكوكب الفلاني في هذا الوقت المشار اليه المستفاد علمه من
خارج مقارن للكوكب الفلاني وغدا مقارن لكوكب اخر فانه اذا جاء غدا بطل الحكم الوقتي
والعلم الوقتي فاذن الفرق بين العلمين ظاهر فواجب الوجود علمه على الوجه الكلي علم لا يعزب

عند مثقال ذرة وهذا الكسوف الشخصي وان كان معقولا على وجه كلي اذ قد علم باسبابه
والمعقول منه بحيث يجوز حمله على كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله حال هذا الكسوف فان
الاول يعلم انه شخصي في الوجود وعلمه محيط بوحدانيته فانه ان لم يعرف وحدانيته لم يعرفه
حق المعرفة وكذلك نظام الموجودات عنه وان عرفه على وجه كلي بحيث يكون معقوله يجوز
حمله على كثيرين فانه يعلم انه واحد وكذلك يعلم ان العقل الفعال واحد وان كان عقله
على وجه كلي وعلمه بان هذا الكسوف شخصي لا يرفع المعقول الكلي والعلم ما يكون باسباب والمعرفة
ما يكون بمشاهدة والعلم لا يتغير البتة ولو كان جزئيا فان علمنا بان الكسوف غدا يكون مركبا
من علم ومشاهدة ولو كان غدا لم يكن مشارا اليه بل كان معلوما باسبابه لم يكن الا علما كليا
ولم يكن يجوز ان يتغير ولم يكن زمانيا فان كل علم لا يعرف بالاشارة والاستناد الى شيء
مشار اليه كان مسببا والعلم بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجودا لكن العلم الذي يتغير هو
ان يكون مستفادا من وجود الشيء ومشاهدته فواجب الوجود منزه عن ذلك اذ لا يعرف الشيء
من وجوده فيكون علمه زمانيا ومستحيلا متغيرا ولو كنا نعرف حقيقة واجب الوجود وما يوجبه
ذاته من صدور اللوازم كلها عنه لازما بعد لازم الى اقصى الوجود لكنا نحن ايضا نعلم الاشياء
باسبابه ولوازمه فكان علمنا ايضا لا يتغير واذا كان هو يعقل ذاته وما يوجبه ذاته فيجب ان
يكون علمه كليا باسباب الشيء ولوازمه فلا يتغير وكذلك لو كنا نعلم اوقات مقابلة القمر للشمس
ولا عرض له لكنا نعلم كل كسوف يكون بعلله واسبابه ولوازمه وكان علمنا به قبل الكسوف وعنده
وبعده علما واحدا لا يتغير لانه كان بسبب وما دام العلم بالسبب حاصلا فالعلم بالمعلوم بذلك
السبب لا يتغير العناية هو ان يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام ب بيان ارادته هذه
الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه
الاشياء كلها مرادة لا لاجل ذاته فكونها مراده ليس هو لاجل عرض بل لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته
فليس يريد هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق
شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذات ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل
شهوة او لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة او غيرهما من الاشياء شاعرة
بذاتها وكان مصدر الافعال عنهما ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة
عن ذاتها والارادة لا يكون الا لشاعر بذاته وكل ما يصدر عن فاعل فانه اما ان يكون بالذات
او بالعرض وما يكون بالذات يكون اما طبيعيا واما اراديا وكل فعل يصدر عن علم فانه لا يكون
بالطبع ولا بالعرض فاذن يكون بالارادة وكل فعل يصدر عن فاعل والفاعل يعرف صدوره
عنه ويعرف انه فاعله فان ذلك الفعل صدر عن علمه وكل فعل صدر عن ارادة فاما ان يكون
مبدا تلك الارادة علما او ظنا او تخيلا مثال ما يصدر عن العلم فعل المهندس او الطبيب ومثال
ما يصدر عن الظن الحزم ما فيه خطر ومثال ما يصدر عن التخيل فاما ان يكون طلبا لشيء يشبه شيئا
عاليا او طلبا لشيء يشبه شيئا حسنا لتحصل المشابهة للامر العالي او للامر الحسن ولا يصح ان يكون فعل
واجب الوجود بحسب الظن او بحسب التخيل فان كل ذلك يكون لغرض ويكون معه انفعال
فان الغرض مؤثر في ذي الغرض فاذن ينفعل عنه فواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته
فان حدث منه عرض فلا يكون من جهة انفعاله عن الغرض وواجب الوجود بذاته فاذن يجب
ان يكون ارادته عليه والاولى بنا ان يفصل ههنا امر الارادة نحن اذا اردنا شيئا فانا نتصور

ذلك الشيء اما ظنيا او تخيليا او علميا ان ذلك الشيء المتصور يوافق والموافق هو ان يكون
حسنا او نافعا ثم يتبع هذا التصور والاعتقاد شوق اليه والى تحصيله فاذا قوي الشوق
والاجماع حركة القوة التي في العضلات للالة الى تحصيله وبهذا السبب يكون افعالنا تابعة
للغرض وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح
ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم انه يعلم ان ذلك الشيء
في نفسه خير وحسن فوجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجوده فاضلا
وكون ذلك الشيء خيرا من لا كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا
بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على
النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته اعني المعلومات لم يعلمها ثم رضي به بل
لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاها فاذا لم يكن صدورها
عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكل ما كان غير مناف وكان مع ذلك يعلم الفاعل انه
فاعله فهو مراده لانه مناسب له فنقول هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود
بذاته المعشوقة له مع علم منه بانه فاعلها وعلتها وكل ما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف
لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مراده
لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك
الاشياء عنه انه مقتضى ذاته المعشوقة له فيكون رضاه بتلك الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية
في فعله ذاته ومثال هذا اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان
فلذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا نحن انا نريد شيئا فنشتاقه لانا محتاجون
اليه وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض
لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لم طلب هذا فيقال لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون
الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المتصور ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشيء غرض
وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا
للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية وكذلك البناء قد يكون غرضا
وقد يكون الاسكان به غرضا ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم
كان ينظم الامور الذي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة
واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا
الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا مثلا الكمال في بناء نبنيه ثم رتبنا امور تلك البناء على
مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل
والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع او صواب
حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ما لم يكن هناك ترجح ولم يكن هناك مانع فلا
يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وهي حركة القوة الشوقية ارادة اخرى الا نفس هذا
الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود بان نفس معقوليه الاشياء له على الوجه الذي اومانا اليه
هي علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما تعقله وطلب لحصوله ونحن انما نحتاج الى القوة
الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق ليطلب بالالات ما هو موافق لنا فان فعل الالات يتبع شوقا
متقدمه وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الالات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام

الموجودات او علمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات او علمه بحسن الترتيبات
وهذا هو العناية بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم رتبت الموجودات
التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس
الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهي نفس الارادة
والارادة نفس العلم والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد والعناية هي ان يعقل واجب
الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه والسماء كيف يجب ان يكون حركتها
ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق او طلب
او غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا وموافقته معلومه لذاته المعشوقة له فان الغرض وبالجملة النظر الى
اسفل اعني لو خلق الخلق طلبا للغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في
الخلق اعني ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن له لولا الخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع
جهاته فان قال قائل انا قد نفعل ايضا لا لغرض ولا يكون لنا فيه نفع كالاحسان الى الناس من
دون ان يكون لنا فيه فايدة فلذلك يصح ان يكون واجب الوجود يخلق الخلق لا لاجل الخلق لا لغرض
آخر يتبع الخلق كالحسن الى الانسان قلنا ان مثل هذا الفعل للخلق عن عرض فانا نريد الخير بالغير
ليكون اسم حسن او ثواب او شيء هو اولى بان يكون لنا من ان لا يكون يحسن طلبه اختيارا او يكون
قد فعلنا امرا واجبا وفعل الواجب فضيلة او منقبة او محمدة ان لم نفعل ذلك الواجب لم يكن لنا
ما يتبعه من هذه الاشياء وعلى كل حال فالغرض فايدة وقد بينا ان الغرض هو السبب في ان
يصير الفاعل فاعلا بعد ان لم يكن ولا يجوز ان يكون لواجب الوجود بذاته الذي هو تام امر
يجعله على صفة لم يكن عليها فانه يكون ناقصا من تلك الجهة وتلك الصفة اما ان يكون فضيلة
او نقصانا وعلى جميع الاحوال فان ذلك لا يليق به لا النقصان ولا التكميل فقد عرف ارادة
واجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وبينا
ان لنا ايضا ارادة على هذا الوجه ج بيان قدرته كان الباري الاول اذا تمثل تبع ذلك التمثل
الوجود كذلك نحن اذا تمثلنا تبعه الشوق واذا استقر تبعه لتحصيل الشيء حركة الاعضاء واعلم
ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بنسبة من غير ان يعتبر معها شيئا آخر والقدرة فيه عند
علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدا المحرك وهي القوة المحركة
لا القوة العاملة والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو مصدر الفعل عنه بارادة فحسب من غير
ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين لانه اراد ولانه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان
القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان
فواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته هي بعينها ارادته وعلمه كان في
صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض
ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته والارادة فينا تختلف وفي الابديات والكواكب لا تختلف
للاعراض فلا تختلف الارادات فكان افعالها الصادرة عنها صادرة عن طبع لعدم الاختلاف
فيها وكذلك القدرة منه مخالفة لقدرتنا فانها فيه بغير امكان وفينا بامكان وارادة الشيء
غير تحصيله فان ارادة الشيء بالحقيقة تصوره مع موافقته لمتصوره واذا تصور لنا معنى ثم اردنا
تحصيله كان تصوره لنا نفس ارادتنا له لكنا بعد ذلك نريد تحصيله والجمهور غافلون عن ذلك
والمشهور عندهم ان القادر هو من اذا شاء فعل واذا لم يشاء لم يفعل لا من يريد فيفعل او لا يريد

فلا يفعل دايما فان ههنا اشياء مقدورا ان الخالق لا يريده قط ولا يفعله وهو مع ذلك قادر
على فعله مثل الظلم فاذن الشرط في القدرة قضية شرطية وهو انه اذا شاء فعل واذا لم يشاء لم
يفعل والشرطية لا يتعلق صحتها بان يكون جزآه صادقين فانه يصح ان يكون جزآه كاذبين
ومثال هذا لو كان الانسان طيارا لكان يتحرك في الهواء وهذه القضية صحيحة مع كذب
مقدمها وتاليها ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة القضية كما يقال
لو كان الانسان طيارا لكان حيوانا فاذن ليس يلزم من قولنا ان شاء فعل انه يشاء حتى
يصح هذه القضية وهو انه ان شاء فعل ولم يصح بهذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء
وحق انه لو كان جايزا ان يشاء والقدرة لا محالة يتعلق بالمشية الا ان مشيته الاول يستحيل
ان يكون بالامكان اذ ليس هناك دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر بل هناك وجوب فقط فهو
يفعل اذا شاء واما المشية فينا فبالامكان والقدرة فينا هو القوة والقوة ما لم يرجح احد الطرفين
مرجح لم يكن اولى من الطرف الآخر فلا بد في قدرتنا من وارد علينا من خارج ويكون ذلك
الوارد هو المعين له لو يكون التقدير من الله فيكون التقدير سوق ذلك المعين والوارد
علينا من خارج هو كالدواعي والارادات من القسر وغيره ولا تخلو قدرتنا من امكان فيكون
افعالنا كلها بتقدير ويكون افعالنا كلها بالجبر فانه ما لم يرجح قوتنا وارد من خارج لم يصح الفعل
ويكون بتقدير الله فان التقدير من الله هو سوق ذلك المعين والمخصص وصدور الاشيا
عن ذاته لا للغرض فهو رضاه لانها يصدر عنه ثم رضي بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل
ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشاء ليتم الفعل والقدرة د الحكمة
معرفة الوجود الواجب وهو الاول ولا يعرفه عقل كما يعرفه هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول
والحكمة عند الحكماء يقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد وفي
باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب فاما ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف
بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته لا يحتاج في تصوره الى شيء اذ هو اولي التصور
ويعرف بذاته اذ لا سبب له ويقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع
ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان في
مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فبحسب الامكان اللازم في نفسه كالعقول
الفعالة وبالتفاوت في الامكانات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات
فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع وان كان ذلك التفاوت في
امكانات الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فالكمال المطلق يكون لواجب
الوجود بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فانه يكون انقص من
الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون
بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة
اشرف من الامور المادية ثم السموات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة ونريد بالاشرف
ههنا ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه الا بعد وجود متقدمه وهذا اعني الامكانات هي
اسباب الشر فلهذا لا تخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود
وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر وكما انه يعطي كل شيء ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه فكذلك
يعطيه ما فوق المحتاج اليه في ذلك مثل ان يعطي الانسان الحكمة والعلم بالاشياء اذ ليس الانسان محتاجا

في بقائه ووجوده الى علم الهيئة فما لا بد منه في وجوده هو الكمال الاول وذلك الآخر هو الكمال
الثاني فواجب الوجود يعلم كل شئ كما هو باسبابه اذ يعلم كل شئ من ذاته التي هي سبب كل شئ من
الاشياء التي هي من خارج فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته فهو حكيم في علمه محكم في فعله فهو الحكيم
المطلق فواجب الوجود ايضا هو علة كل موجود فقد اعطى كل موجود كمال وجوده وهو محتاج اليه
في وجوده وبقائه وزاده ايضا ما لا يحتاج اليه في هذين وقد دل القرآن على هذا المعنى حيث
يقول ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه
والخلق هو الكمال الذي يحتاج اليه في وجوده وبقائه وايضا حيث يقول الذي قدر فهدى وحيث
يقول الذي خلقني فهو يهدين فالحكماء يسمون ما يحتاج الشئ اليه في وجوده وبقائه الكمال الاول
وما لا يحتاج اليه في بقائه هو الكمال الثاني ٥ واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض والافادة على
وجهين احدهما معاملة والآخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا ليأخذ بدله اما عينا واما ذكرا حسنا واما
فرحا واما دعاء وبالجملة ما يكون فيه للمعطي رغبة او عرض فانه المعامل بالحقيقة وان كان الجمهور
يعرفون المعاملة حيث يكون معاوضة ولا يعدون ما سواه عوضا ولكن العقلاء يعرفون ان
كل ما فيه للمعطي رغبة ففيه له فايدة والجود حيث لا يكون عوض ولا غرض وذلك يكون لمن
لا غرض له فواجب الوجود فعله وارادته كذلك فاذن فعله هو الجود المحض و الارادة فينا لا يكون
لذاتنا بل خارجة عنا واردة علينا من خارج وكذلك جميع افعالنا لا يكون لنا لذواتنا بل واردة
علينا من خارج واذا كان كذلك فجميع ما يكون لنا من ارادة ومشية وفعل وادراك عقلي وحركة
يكون بالقوة لا بالفعل ويحتاج الى سبب معين مخصص يخرج احد الطرفين الى الفعل ويكون سوق
ذلك المعين المخصص بالتقديرات فيكون جميع افعالنا بتقدير ز نحن اذا اردنا شيئا فانما يكون
لنا تلك الارادة بعد ان يتصور الشئ الملايم لنا فينفعل عنه اي يلتذ به فينبعث منا ارادة له او
شهوة ثم ينبعث منا ارادة اخرى لتحصيله فيكون الارادة واردة علينا من خارج ويكون لسبب
وارادة الباري لا يكون لسبب لانه لا ينفعل عن شئ ولا يكون له عرض في شئ بل يكون السبب
في ارادته ذاته ولا يكون فيه امكان ارادة او امكان مشية ح الانسان فطر على ان يستفيد العلم
ويدرك الاشياء طبعا من جهة الحواس ثم من جهة الوهم الذي هو سيدها فاما ما يدرك عقلا فانه
يكون باكتساب لا طبعا والذي يدرك من جهة العقل اذا ساعد عليه الوهم فانه يثق به وان عارض
فيه لم يكد يخلص له اليقين به وربما يقع له فيه الحيرة والشك لا سيما اذا لم يكن آلفا للعقليات وهذه
يكون حاله ما دام ممنوا بالوهم واما الاوايل التي تحصل له فانما يكون من الاستقراء وهو تجربة ومن
الشهادة والنفس تعتقد ان كل ما يوجبه الشهادة والاستقراء حق وقد لا يكون حقا ويكون من
الوهميات الكاذبة والعقول الفعالة لا يكون لها الوهم فلا يكون لها الوهميات بتة ط الادراك
انما هو للنفس وليس للحاسة الا الاحساس بالشئ المحسوس والانفعال عنه والدليل على ذلك ان
الحاسة قد تنفعل عن المحسوس ويكون النفس لاهية فيكون الشئ غير محسوس ولا مدرك فالنفس
يدرك الصور المحسوسة بالحواس فيدرك صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة اذ يستفيد
معقولية تلك الصور من محسوسيتها ويكون معقول تلك الصور لها مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولها
وليس للانسان ان يدرك معقولية الاشياء من دون وساطة محسوسيتها وذلك لنقصان نفسه
واحتياجه في ادراك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة فاما الاول والعقول المفارقة لما كان
عاقلة بذواتها لم يحتج في ادراك صورة الشئ المعقولة الى توسط صورته المحسوسة ولم يستفدها من

احساسها بل ادركت الصورة المعقولة من اسبابها وعللها التي لا تتغير فيكون معقولها منه
لا يتغير لهذا الشان ولكل شخص جزئي معقول مطابق لمحسوسه والنفس الانسانية يدرك
ذلك المعقول بتوسط محسوسه والاول والعقول المفارقة يدرك المعقول من علله واسبابه و
حصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات
ونفسه عالمة بالقوة فالطفل نفسه مستعدة لان يحصل لها الاوايل والمبادي وهي تحصل له من غير
استعانة عليها بالحواس بل تحصل له عن غير قصد ومن حيث لا يشعر به والسبب في حصولها له
استعداده لها فاذا فارقت النفس البدن ولها الاستعداد لادراك المعقولات فلعلها تحصل
لها من غير حاجة لها الى القوى الجسمية التي فاتت بل تحصل لها من غير قصد ومن حيث لا تشعر بها
كالحال في حصول الاوايل للطفل فالحواس هي الطرق التي يستفيد منها النفس الانسانية المعارف ي
المحسوس اذا لم يدركه النفس فلان النفس مشغول عنه بفكره او عقله ويكون قد حصل في الحس المشترك
فلا يمكنه تاديته اليها او لان الحس المشترك قد شغلته النفس عما هي مقبلة عليه فلا ينطبع المحسوس فيه يا
النفس ما دامت ملابسة للهيولى لا يعرف مجرد ذاتها ولا شيئا من صفاتها التي يكون لها وهي مجردة
ولا شيئا من احوالها عند التجرد لانها لا يمكنها الرجوع الى خاص ذاتها والتجرد عما يلابسها بل يكون
ما يلابسها عايقا لها عن التحقق بذاتها وعن مطالعة شئ من احوالها فاذا تجردت وزال عنها هذا
العوق فحينئذ تعرف ذاتها واحوالها وصفاتها الخاصة بها وانما يدرك الاشياء بلا آلة بدنية وانها
مستغنية عنها وان ما تخيل لها الآن من ان لا حقيقة الا للجسم المحسوس وان لا وجود لشئ سواه كله باطل
يب القوى البدنية تمنع النفس عن التفرد بذاتها وتخاص لادراكاتها في ترك الاشياء متخيلة لا
معقولة لالتذاذها اليها واستيلائها عليها ولانها لم تألف العقليات ولم تعرفها بل نشأت عن الحسيات
فهي تطمئن اليها وتثق بها وتتوهم ان لا وجود للعقليات وانما هي اوهام مرسلة يج المعقول
من الشخصي والمحسوس منه يطابقان كما ذكرنا الا ان المعقول من الشخصي الذي نوعه مجموع في شخصه
وان كان يطابق محسوسه في الوجود فلا يمنع في العقل ان يكون كليا بان يتصور كليا ولو كان في
الوجود غير جايز ان يحمل على كثيرين وفي الاول كان هذا التصور ممتنعا والمعقول من هذا الكسوف
الجزوي وان كان يلزم ان يطابق محسوسه فيكون جزئيا فاسدا فان الاول لم يستفد معقوليته من
حسيته بل علم من الاسباب الموجبة له والصفات الكلية التي تخصصت بها فيكون معقوله فيه كليا
لان الاسباب والصفات كلية بحيث يصح حملها على كثيرين فلما تخصصت بهذا الكسوف الشخصي صار
كل واحد من تلك الاسباب والصفات نوعا مجموعا في شخصه فصار بحيث لا يحمل الا عليه وحده
وتلك الاسباب والصفات هي ان يقال في هذا الكسوف انه عن حركات السماويات تادت
الى الاجتماع على هذه الصفة وانه كان بعد حركة كذى وفي الدورة الفلانية من كذى وانه على وضع
كذى وفي ناحية المشرق هو او في المغرب وانه في ناحية الشمال او الجنوب وانه على مقدار النصف منه
او الثلث وانه على هذا اللون فهذه صفات يمكن ان يعتبر كليا فتخصصت بهذا الشخصي فصار كل
واحد منها نوعا مجموعا في شخصه والاشياء التي شخصت هذا الكسوف وهو الزمان الجزوي الذي حدث
فيه والحالة الجزوية التي كانت له لكل واحد منها صفات كلية اذا تخصصت به شخصا كان بمنزلة الكسوف
واسبابه وصفاته فيكون كل واحد من تلك الصفات نوعا مجموعا في شخصه والنوع المجموع في شخصه
يكون له معقول كلي فلا يفسد العلم به ولا يتغير فمعقول الاول من هذا الكسوف على هذا الوجه
لا يتغير قوله لكنك تعلم بحجة ان ذلك الكسوف يكون واحدا معناه انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد

الا كسوف واحد لان الشمس التي هي موضوع الكسوف واحد يد ذلك الكسوف الشخصي اذا
علم من جهة اسبابه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منهما نوعا مجموعا في شخصه كان العلم به كليا
والكسوف وان كان شخصيا فانه عند ذلك يصير كليا ويكون نوعا مجموعا في شخص والنوع المجموع
في شخص له معقول كلي لا تتغير وما يسند اليه من صفاته واحواله يكون مدركا بالعقل فلا تتغير وتلك
الاسباب والصفات هي مثل ان يقول هذا الكسوف كان عن حركات من الشمس والقمر واحدى
العقدتين كل واحد من تلك الحركات على صفات كذى وبعد حركة كذى وفي الدورة الفلانية
من دورات كذى وفي ناحية كذى وفي جهة كذى وغير ذلك من الاسباب والعوارض الكلية التي
يمكن ان يكون لكل كسوف او لكسوفات كثيرة وكل واحد من تلك الاشياء والصفات نوع مجموع
في شخص يصح الاستناد اليه ويصير الكسوف الشخصي ايضا بتلك الاسباب والصفات التي خصصت
بها نوعا مجموعا في شخص فيكون له معقول كما يكون للنوع المجموع في شخصه فلا تتغير والاشياء شخصية
ايضا كالزمان الجزوي الذي حصل فيه من الحالة الجزوية التي تخصصه لكل واحد منهما صفات واسباب
كلية كل واحد منها نوع مجموع في شخص له معقول كلي لا تتغير يصح الاستناد اليه فيمكن في هذه
الاحوال الجزوية ان تعقل ويدرك بالعقل لا بالحس والاشارة اليه هذا الكسوف الذي يكون
بهذه الاسباب وان كان شخصيا فانه قد يتصور كليا من جهة اسبابه فيكون نوعا مجموعا في شخصه
فالعلم المستند اليه لا تتغير يه هذا الكسوف الشخصي اذا كان معلوما من جهة اسبابه وعلله وصفاته
الكلية على ان تلك الاسباب والصفات وان كانت كلية في ذواتها بحيث تحمل على كثيرين فقد
تخصصت به كان معقوله كليا وكان المعقول الشخصي الذي نوعه مجموع في شخصه الذي لا تتغير
ولا تتغير العلم به ويكون صفاته واسبابه متخصصة به محمولة عليه وحده وكل ما ينسب اليه ويسند
اليه يمكن ان يدرك بالعقل فلا تتغير فمعنى التخصص به ان يكون له وحده كما ان صفات الشخص
الذي نوعه مجموع في شخصه مقصورة عليه اذ لا شخص نظير اله وشريك فيها المتخصص بالشيء يجب ان
يكون شخصيا لا كليا يو نحن نعلم المعاني الكلية من جهة ما يستند في علمها الى جزئياتها والجزوي
لا يحصل لنا العلم به الا بعد وجوده وفي وجوده يكون جزويا لا محالة فنحن انما نعلم الكسوف من
جهة وجوده فيكون هذا الكسوف الشخصي والاول لا يعلم من جهة وجوده بل من جهة اسبابه
فيكون له معقول كلي كما يكون للشيء الذي نوعه مجموع في شخصه يز المشار اليه لا يكون له معقول
الا ان يكون شخصا محدوده معقوله ككره الشمس والشي الذي معقوله محدوده هو ما يكون الذاتيات
التي يقوم بها والصفات التي تخصص بها يكون مقصورة عليه وتلك الصفات هي التي تجرده
العقل فيعقلها يح الشي الذي معقوله محدوده هو ما يكون ماهيته متقومة من الاشياء الذاتية
التي توجد كلها في حده وما لا يكون محدوده معقوله فهو ما يكون ماهيته متقومة لا من الاشياء
الكلية الذاتية الملحوظة في حده فحسب بل منها ومن غيرها كالاشخاص التي تدخل تحت نوع فانها
متقومة من معنى النوع ومن اعراض لازمة لا توجد معه في حده يط المعنى البسيط هو الذي لا يمكن
العقل ان يعتبر فيه التالف والتركيب من عدة معان فلا يمكنه تحديده وذلك كالعقل والنفس
وما امكن ان يعتبر فيه ذلك فهو غير بسيط كالانسانية والحيوانية فانهما ينقسم بالحد الى معان مختلفة
ك كل شخصي فله معقول اي ماهية مجردة جزوية فاسدة من حيث يكون مقيسا اليه وتكون حصل
في الذهن من جهة الاحساس به والا لم يكن له حصول فيه فيكون مستفادا من الحس وهذا المحسوس
هو فاسد فمعقوله من حيث يكون مقيسا اليه فاسد فاذا علم ذلك المعقول من جهة علله واسبابه

لم يكن معقولا من جهة جزوية بل من جهة كلية فلا يكون حينئذ فاسدا ومثال ذلك هذا الكسوف
الشخصي له معقول شخصي وهو ذلك الاجتماع المعين الشخصي الذي حصل بين الشمس والقمر
واحدى العقدتين وهذا لحصل العلم به عند وجوده ويبطل عند بطلانه وقبل وجوده لم يكن
العلم به حاصلا بل كان العلم انما يحصل بوجوده فكان علمان عند وجوده ولا وجوده وكان لكل
واحد منهما صورة غير صورة الآخر وهذا المعنى المعقول على هذا الوجه هو جزوي فاذا علم
من جهة اسبابه وعلله الموجبة له وهو الحركات السماوية التي تادت الى هذا الاجتماع كان ذلك
معقولا من جهة كلية وكان العلم به قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على حد واحد فالذي
انما يعقل الشخصي الفاسد من هذه الجهة الكلية فلا يتغير علمه اذ لا تتغير معلومه فانه كلما تحركت
السماوية بحركاتها وتادت الى مثل هذا الاجتماع حصل لا محالة الكسوف كا المعقول من كل شيء هو
مجرد ماهيته المنسوبة اليه مع ساير لوازمه فان كان شخصيا نوعه مجموع في شخصه فمعقوله كلي اي بحيث
يصح حمله على كثيرين الا انه عرض لهذا الشخص ان كان واحدا وان كان شخصا فاسدا فمعقوله
جزوي وفاسد فلا يصح حمله الا عليه ولا يمكن ان يحد والشخص الاخر يمكن ان يحد لان معقوله
محدودة ومعقول الاول من هذا الشخصي هو نفس الصورة المعقولة وهو الانسانية المطلقة لا
لانسانية ما متخصصة بعوارض ولوازم مشار اليها محسوسة كب المعقول من كل شيء مجرد ماهيته
التي له والتي عليها وجوده والمعقول من هذا الشخصي ماهيته مع عوارضه وخواصه التي يتقوم
بها ويتشخص وليس هو الصورة المجردة وحدها فان هذا الانسان ليس هو ما هو بالانسانية
المجردة بل بمجموع الصورة والمادة والاعراض التي يتشخص به من كميته وكيفيته ووصفه وغير
ذلك فمعقول الشخصي ومحسوسه متطابقان لانه لو لم يتطابقا لم يكن معقوله والمعقول من الشمس
هو ماهيته مع عوارضه ولوازمه من مقداره الذي كان يمكن ان يكون اكبر منه او اصغر وحرارته
التي كان يمكن ان يكون اشد منه او انقص وشعاعه الذي كان يمكن ان يكون اشد منه او انقص
وكونه في الفلك الرابع وقد كان يمكن ان يكون في الفلك الاعلى فمعقوله يطابق محسوسه في الوجود
قوله اربعتها الا واحدا منها الذي لا يمكن القول به فان المبدأ الفاعلي هو الباري ولا يجوز ان
يكون موضوعا لهذا العلم كج الشيء من حيث يصدر عنه فعل ما هو غيره من حيث يصدر عنه فعل
آخر فيكون الحيثيتان مختلفتين والجهتان مختلفتين فاذا كان الشيء البسيط من حيث يصدر
عنه هذا الفعل يصدر عنه غيره يكون من حيث يصدر عنه هذا الفعل اذ هو غيره من حيث
يصدر عنه ذلك الفعل الغير فاذن يصدر عن البسيط فعل واحد ولهذا نقول في الاول انه
لا يصدر عنه الا فعل واحد بسيط وهو اللازم الاول اذ لا تركيب هناك والحيثيتان مختلفتان
كد الاوايل تحصل في العقل الانساني من غير اكتساب ولا يدري اين تحصل فيه وكيف تحصل فيه
كه العقول اذا اعتبرت يكون على ثلثة انحاء منها ما يكون بالقوة من كل وجه كالعقول الانسانية
فان المعقولات فيها بالقوة الا الاوايل فانها تحصل فيها بعد ترعرعه واذا قلنا انه كل شيء اي انه
كل شيء فيه بالقوة وفي قوته ان يعقلها كلها ومنها ما يكون بالفعل من كل وجه وليس فيه البتة ما بالقوة
كالباري فان علمه لذاته ولا تعلق له بغيره وكذلك نقول انه كل شيء اي انه يعرفها بالفعل ومنها
ما هو بالقوة من وجه وبالفعل من وجه ثم انها ترتيب في ذلك بالاقل والاكثر والازيد والانقص
فبعض العقول يكون ما بالقوة فيه يسيرا وبعضها كثيرا وانما قيل انه بالقوة من وجه وبالفعل من
وجه لانه بالقياس الى الاول عاملة لان الاول تفيدها العقل والعلم كما انه يفيدها الوجود ويعلو

علمها به فهي بالفعل من هذا الوجه ومن جهة اعتبار ذواتها يكون فيه بالقوة لان علمها ليس
دبارتها كما ان وجودها ليس لها من ذواتها فهي بالاعتبار الى ذواتها غير واجبة الوجوب
بل ممكنة لذلك باعتبار ذواتها معقولها وعلمها بالقوة واذا صح في العقل الذي بالقوة ان يقال
انه كل شئ بمعنى ان في قوته ان يقبل المعقولات الى ما لا نهاية فكذلك يصح في الذي هو بالفعل انه
كل شئ وانه يعقل المعقولات بالفعل بلا نهاية فهو يعقل الاشيا الغير المتناهية لانه سبب كل معقول
والمعقولات صادرة عنه على مراتبها واختلاف احوالها من الابدية والحادثية والقارة وغير القارة
فهي كلها حاصلة له بالفعل وهذا كما يقول ان الاشيا الموجوده دائما والموجوده في وقت بعد وقت
والشي المتقضي شيا فشيا كالزمان والحركة التي هي غير موجودة الجملة القارة بالجملة والمعدومة
في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه موجودة وحاصلة بالفعل لانه سبب وجودها
ومبدأ الاسباب التي يوجد عنها وهو يعقل ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود وكل
المعقولات حاصلة له حاضرة عنده وحاذيا عنده بالسواء في كل حال اعني قبل وجودها وعند
وجودها ومع وجودها لا يتغير بوجه وهو يعقل الاشياء معا ولا يعقلها شيا فشيا حتى يستكمل
بمعقول سبب به الى معقول آخر فان عقله بالفعل فهو يعقل الاشياء معا ودائما ويعقلها الى
ما لا نهاية والعقول البشريه لانها بالقوة ليس بالفعل لا يعقل الاشياء معا ولا دائما ولا الى ما لا نهاية
بل يعقلها شيا فشيا ويتسبب مما يعقله الى ما لا يعقله كو الموجودات ما خلا واجب الوجود الذي
وجوده له من ذاته هي ممكنة الوجود الا ان منها ما امكان وجوده في غيره ومثل ذلك يتقدم
وجوده بالفعل وجوده بالقوة وهي الممكنة الوجود على الاطلاق والكاينة ومنها ما امكان وجود
في ذاته وهو الذي امكان وجوده معه لم يتقدم وجوده بالفعل وجوده بالقوة وهي المعقول
وساير المبدعات وانما يقال فيها انها ممكنة الوجود بمعنى ان تعلق وجودها لا بذواتها بل عن وجد
فهي بالاضافة اليه موجودة وباعتبارها في ذواتها غير موجودة كز علم الباري بالاشياء الجزويه
هو انه يعرف الاشياء من ذاته وذاته مبدأها فيعرف اوايل الموجودات ولوازمها ولوازم لوازمها
الى اقصى الوجود وكل شئ فانه بالاضافة اليه واجب الوجود وبسببه فهو موجود بالاضافة اليه مما
وجد ومما يوجد فاذا كانت الاشيا الجزويه اسباب يلزم عنها تلك الجزويات ولتلك الاسباب
اسباب حتى ينتهي الى ذات الاول وهو يعرف ذاته ويعرفه سببا للموجودات ويعرف ما يلزم عن
ذاته وما يلزم عن لازمه وكذلك هلم جرا حتى ينتهي الى الجزوي فانه يعرفه لكنه يعرفه بعلله و
اسبابه وهذا العلم لا يتغير بتغير الشخصي المعلوم فان اسبابه لا يتغير ويكون كلية وان كانت للشخصي
اسباب جزوية متشخصة له فان لكل سبب جزوي شخص مبدأ كليا يستند اليه فهو يعرف ذلك
الجزئي ايضا باسبابه ويعرف الاشيا الغير المتناهيه على ما هي عليه من اللاتناهي باسبابها كما يعلم
الزمان الغير الثابت الذي سقضي شيا فشيا بعلله واسبابه فانه يعرف الفلك وحركته ويعلم ان
ما لحركة فله عدد ومقدار وكل ما له عدد ومقدار فله دورات بقدرية كح كل شخصي يكون له معلول
شخصي فاذا علم ذلك باسبابه وعلله يكون هذه الجملة كليا فانه كلما حصلت تلك العلل والاسباب
وجب ان يكون ذلك الجزوي فيقال ان هذا الشخصي اسبابه كذى وكلما حصلت هذه الاسباب
كان هذا الشخصي او مثله فيكون كليا بعلله ومعقولات الاول كذلك فانه يعقل هذا الشخص بعلله
واسبابه ويعرف الاسباب السابقة لهذه الاسباب والى ان ينتهي الى ذاته فيكون علمه محيطا بجميع
الاشياء فلا يكون لعلمه تغير فان معلومه لا يتغير ولا يزول بزوال ذلك الشخص كط الكلي الذي

يلزم عنه الجزوي لا يفسد فانه يعلم انه كلما كان كذى لزم عنه كذى وهذا الجزوي لازم عن
ذلك الكلي الذي في معلومه فلا يخفى عليه خافيه ل سبب وجود كل موجود علمه به وارتسامه في ذاته
وهو يعلم الاشياء الغير المتناهيه فعلمه غير متناه وقد يتشكك فيقال ان تلك الاشياء غير
موجودة بالفعل بل بالقوة فبعض علمه يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال ان كل شئ فانه في
بسببه وبالاضافة اليه فيكون موجودا بالفعل بالاضافة اليه سبب وجود كل موجود هو انه
يعلمه فاذا علمه فقد حصل وجوده وهو يعلم الاشياء دائما لا الاشياء كلها عند الاوايل واجبات
وليس هناك امكان البته واذا كان شئ لم يكن في وقت فانما يكون ذلك من جهة القابل لا من
جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدث فيها صورة من هناك ليس هناك منع ولا
بخل فالاشياء كلها واجبات هناك لا يحدث وقتا ويمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا
وقد يتشكك فيقال اذن الافعال كلها طبيعيه لا ارادية فالجواب ان ارادتها على هذا الوجه
انه هو دايم الفيض فالامتناع من جهة القابل لب كلما حدث مزاج صلح لنفس ما حدث لا محاله
نفس او استعدت مادة لقبول صورة نارية او هوائية او مائية او ارضية حدثت فيها تلك
الصورة من المبادي المفارقة فالقول بالتناسخ يبطل من هذا الوجه لج لا يصح في الاول ان
يعلم الاشياء من وجودها فانه يلزم ان يكون قبل وجودها لا يعلمها واذا علمها بعد ان لا يعلمها
يكون قد تغير منه شئ ويكون حصل فيه شئ لم يكن له وكذلك اذا بطل ذلك الشئ بطل علمه فيكون
قد تغير منه شئ فهو يعلم الاشياء على الاطلاق ودائما لا يعلمها بعد ان لم يكن يعلمها فيحدث فيه
تغير لد المقول على كثيرين مختلفين بالنوع هو محمول على الجنس حمل على فيقال الجنس هو المقول
على كثيرين مختلفين بالنوع وليس حمل الجنس على المقول على كثيرين مختلفين حمل على فيقال المقول
على كثيرين مختلفين هو الجنس بل الجنسيه عارضة له وهذا كما يقال الانسان نوع فان النوعية عارضة
للانسان والانسان من حيث هو انسان ليس نوعا له الذي يدل دلالة التضمن هو ان يكون
جزءا من الشئ كما يدل النوع على الجنس اذ كان الجنس جزءا من النوع لو كلية الاجزاء وحده الحدث
بها الاجزاء فهي بها وحدة وجملة وذلك كالعشرة مثلا فانها وحده لز العدم يقال على وجهين
عدم له نحو من الوجود وهو ما يكون بالقوة فيخرج الى الفعل وعدم للصورة له البته وهو ما يكون
بالطبع وهو خلاف الاول فانه ليس من شانه ان يكون البته كما يقال الانسان عدم الفرس لح
النفس الانسانيه مطبوعة على ان تشعر بالموجودات فبعضها تشعر بها بالطبع وبعضها تقوى
على ان تشعر بها بالاكتساب فالذي بالطبع فهو حاصل لها بالفعل دايما فشعورها بذاتها بالطبع
فهو لها بالفعل لم يزل فاما شعورها بانها تشعر بذاتها فهو لها بالاكتساب ولذلك قد لا تعلم انها
شعرت بذاتها وكذلك ساير ما يقوى على ان تشعر بها وذلك ما هو غير حاصل له يحتاج الى
استحصال وشبه ان يكون تصريفها للجزء العملي وللقوى البدنية بالطبع وللجزء النظري بالقوة و
تصريفها للقوى وان كان طبيعيا لها فان تصريفها لها على جهة السداد يكون باكتساب كما لها
في القياس واستعماله لط النفس الانسانيه منقسمة الى قوتين نظرية وعملية والعملية تسمى قوة شوقية
وهي تنقسم الى قوى كثيره وهي للتصرف بجميعها في البدن وهذه القوة هي التي امر بتزكيتها و
تهيئتها لان يكون لها ملكة فاضلة لئلا تحدث النفس عند المفارقة الى مقتضى ما اكتسبته من الهيات
الردية م نفس الانسان في الحيوة البدنية ممنوه بالبدن ودواعيه فلا تحقق اللذات عيانا اذا
ادركته بحواسه وتعتقد ان ما لا تدركه بها لا حقيقة له ولا وجود لشدة الف نفسه بحواسه وفهمها

عما سوى ذلك وانغماسهما في البدن وقواه وكل ذلك لانهما غير متحققة بذاتهما بل ماخوذة عن
ذاتهما فاذا فارقت وتحققت بذاتهما ادركت حينئذ ما تراه الآن باطلا لا حقيقة له وادركت
الموجودات بذاتهما لا بآلة بدنية فتعلم ان الآلات كانت عايقة له عن خاص فعلها ما المقول
على كثيرين ليس هو نفس معنى الجنس حتى يكون مرادفا لاسمه فليس يقال على الجنس كقول الجنس
نفسه فانه اذا قيل المقول على كثيرين جنس فليس تحمل عليه الا انه عارض له كما تحمل الجنس على الحيوان
فانه عرض للحيوان ان صار جنسا والحيوان ليس هو نفس معنى الجنس وكذلك المقول على كثيرين
وهو مع ذلك اعم من الجنس فان النوعية ايضا يعرض لهذا اللفظ مب الجنس مقول على كمال
ماهية مشترك بالعموم والفصل يحمل من طريق ما هو على انه جزء مقوم لماهية الشيء والنوع مقول
على ماهية خاصة مقولة والفصل جزء حكم الماهية اي في معنى انه تقوم الماهية لا انه مقول على
كمال الماهية بل طريقه ومذهبه مذهب الماهية مج الجنسية من حيث هي جنسية اذا اعتبرت
غير مخصصة بجسم او حيوان او غيرهما من المعاني التي تعرض لها هي الجنس المنطقي وهي المعنى المقول
على كثيرين مختلفين بالنوع والمبحوث عنهما في المنطق هو هذه الجنسية غير مخصصة واما الحيوان
معتبرا فيه الجنسية فهو الجنس الطبيعي وهو عام هو حيوان اعم من حيوان جنسي فانه قد يكون شخصيا
وهو من حيث هو حيوان معنى عقلي وهو في ذاته ليس بكلي ولا جزوي بل هو موضوع لان يعرض
له الكلية والجزوية وكذلك الكلي من حيث هو كلي ليس حيوانا ولا شيئا من الاشياء بل هو معنى
معقول يعرض له ان يكون حيوانا او جوهرا او شيئا آخر وهو اما ان يعرض له الحيوان او الجوهر او
غيرهما او يعرض للحيوان او الجوهر او غيرهما بحسب الاعتبارات مد ما قبل الكثرة هو ان يعقل
الحيوان فتحمله على كثيرين وما بعد الكثرة هو ان تنزع عن الاشخاص مه قوله ليس في الاشخاص
تقدم ولا تاخر اي ليس شخص اولى بان يكون متكونا من شخص فلا يكون واحد اولى بان تحمل
عليه النوع من آخر وان كان بعض الاشخاص متقدما في الوجود على الآخر مو الانسان لما اعتاد
ان يدرك الاشياء بالحس صار يعتقد ان ما لا يدركه حسا لا حقيقة له ولا تصدق بوجود النفس
والعقل وكل صورة مجردة لانه اعتاد ان يرى الصورة الجسمانية ويراها محمولة في شيء غير مجردة
مدا مع ما يراه من فعل الطبيعة وفعل النفس والعقل اعتبارا لكنه بوجود الطبيعة اوثق منه
بوجود النفس والعقل لانه يشاهد الاجسام الطبيعية فيرى افعال الطبيعة فيها ظاهرة وفعل
النفس اخفى من الطبيعة لانها اشد تجردا من الطبيعة وكذلك فعل العقل اشد تجردا منهما فكل
ما هو اظهر فعلا في الاجسام فانه بوجوده اوثق وبالجملة فانه يعتقد ان لا وجود لجوهر مجرد ولا
حقيقة له وان الحقيقة انما هو للجسم المحسوس لان الحس يدركه ولعمري ان الحس لا يدرك المعقول
لانه مجرد ولا يدركه الا المجرد واما الغير المجرد فلا يدركه الا الغير المجرد ويكاد يعتقد في الجسم انه واجب
الوجود غير معلول لا سيما الفلك الاعلى لبساطته ولا يجوز ان لا يكون معلولا لانه مركب من
هيولى وصورة وهناك ثلثة اشياء هيولى وطبيعتها العدم وصورة تقسيم الهيولى بالفعل
فيظهر في الهيولى ويكون محمولة فيها وتاليف ولا يجوز ان يكون الجسم علة فاعلة لنفسه وايضا فانه
يجب ان تقترن به صورة اخرى حتى يظهر وجوده على ما عرفت والجسم لا فعل له بذاته بل بقواه التي
يكون فيه وهو محدود متناه والمحدود يجب ان يكون محدود القوة والقدرة متناهي الفعل
ويكون فعله زمانيا وشيئا بعد شيء لا ابداعيا ويكون متغيرا لا محالة لانه متحرك والحركة تغير فله سابق
ولاحق والجسماني محاط به فيدرك احواله ويعلم معرفتها لانها يكون متناهية والمتناهي محاط

فلا يوصف بالعلو الغير المتناهي وبالمجد والقدرة والعظمة الغير المتناهية وبالعلم البسيط
المحيط بجميع الاشياء وبالفعل المطلق لان فيه ما بالقوة فيكون لا محالة له قوى اما طبيعية واما
نفسانية ويكون له تخيل وتوهم وبعض القوى يصده عن استعمال بعض القوى وعلى الجملة فانه لا يكون
محققا بذاته ولوازم ذاته ويوصف بالانبعاث للفعل بعد ان لم يكن وبالتغير وبادراك
الجزوي وفعل الجزوي ويوصف باكتناف الاعراض له وانه يفعل افعاله بمجموع مادة وصورة
وطبيعة او نفسه ولا يفعل الا بعد ان يشترك المادة في فعله ويفعل بمباشرة ووضع والجسم
الفلكي وان كان يفعل في كل جسم فلان لكل جسم عنده وضعا فلذلك يؤثر فيه لانه محيط والجسماني
لا قدر له اذا قيس بالمجرد فانه لا يكون له تلك الكبرياء والعظمة والقدرة والجلالة الغير المحدودة
والافعال الابداعية تعالى الله عن ان يوصف بصفة طبيعية او نفسانية او عقلية وبان يكون
ذاته ذاتا يؤثر فيه شيء او يلحقه لاحق من خارج او يوصف بانفعال البتة بل هو فعل محض فلا
يوصف الا بالخيرية لا على انها شيء يلحق ذاته بل هي نفس ذاته وهي سبب افادته لكل موجود والاجسام
الفلكية تتم تماميتها الجسمية والشكل المستدير والحركة على الاستدارة وان افعالها بالطبيعة لا بالقصد
فان ما يقع عنها انما يقع من طبيعة حركاتها وقواها الا انها علة لما يقع من حركاتها وتشكلاتها
باشكالها المختلفة ومما نجاتها مز المتحرك يحتاج الى مسافة لانه اما ان يتحرك في مكان فيكون الحركة
المستقيمة او يتحرك على شيء فيكون مستديرة فلا غنى لها عن مسافة فالحركة المستديرة ما لم يكن شيء
يتحرك عليه المتحرك بالاستدارة لم يصح وجودها كما ان الحركة المستقيمة ما لم يكن مسافة لم يصح وجودها
مح صورة الشيء كماله الاول وكيفيته كماله الثاني والكيفية يشتد ويضعف والصورة لا تشتد ولا
يضعف واذا اشتدت الكيفية حتى تستعد لقبول صورة اخرى فانما يكون بحركة وسلوك من
طرف الى طرف والصورة لا تتحرك هكذا بل ينسلخ دفعة مط المعقول يجب ان يكون كليا حتى
يمكن حمله على اشياء كثيرة والمعقول من الشخص الغير المنتشر المحسوس المشار اليه محال فانه لا يكون
له معقول من حيث هو محسوس مشار اليه لان الاشارة لا يجوز ان يتناول اشياء مختلفة في
الوضع اللهم الا ان يكون الاشارة اشارات كثيرة فان الاشارة الى شيء واحد لا يجوز ان يكون
الى غيره معه فان وضعهما يكونان مختلفين وكذلك جهتاهما وامكنتهما فيلزم ان يتناول شيئا
واحدا والمعقول من الشخص الواحد المحسوس المشار اليه محال على انه معقول ذلك الشخص فانه
يتناول اي شخص كان من اشخاص نوعه الا ان يكون شخصا نوعه مجموع فيه فان معقوله حينئذ
لا يقع الا عليه ولا يتناول غيره ويكون معقوله محدوده بان حده خاص له لا يحد به غيره واذا
لم يكن كذلك لم يكن حده مقصورا عليه بل على كل شخص من نوعه والجزوي وان كان له معقول
فانه يكون له بالعرض لا بالذات وانما يكون معقول الشخص المنتشر فلا يكون مقصورا عليه حده
بل اي شخص كان من اشخاص نوعه ولذلك يكون محدوده بالعرض بل يكون محدود الشخص
المنتشر واما محسوسه فانه مقصور عليه وحده الاشارة الواقعة عليه ويكون الى الشيء وحده ن
الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد منزه الذات عن ان يلحقها هيئة او حلية او صفة جسمانية
او عقلية بل هو صرف ثبات على وحدة وتجرد وكذلك الوحدة التي توصف بها ليست هي شيئا
يلحق ذاته بل هو معنى سلبي الوجود وكذلك اللوازم التي يوصف بها فيقال هي من لوازمه هي
خارجة عن تلك الذات وكل ما سواه فلا يمكن ان يتوهم انه بتلك التجرد لانه معلول وكل معلول
فذو ماهية ويكون له صفة او حلية فيكون هناك كثرة بوجه ما وكل ما كان اقل بساطة فانه

في باب المعلولية ابلغ والجسم ذو كمية وكيفية ووضع وعوارض ولواحق كثيرة فالمعلولية فيه
ظاهرة وكذلك الصورة الجسمانية تلحقها عوارض وهيئات واحوال لا تنفك عنها والنفس ايضا
تلحقها هيئات وعوارض والعقل ابعد عن ذلك فلذلك تنقسم النفس الى افعال وقوى والعقل
لا ينقسم نا لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقيقة الاشياء لاسيما البسايط فيها بل انما يدرك
لازما من لوازمه او خاصة من خواصه وكان الاول ابسط الاشياء كان غاية ما يمكنه ان يدرك
من حقيقته هذا اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه نب القدرة هي ان يصدر
عن الشيء فعل بمشيته وانت قد عرفت ان الفعل الصادر عن الاول صادر عنه بارادة فيكون
قد فعل لانه شاء فلو لم يشاء لم يفعل ولكنه لا يلزمه انه لا يشاء لان الشرطي لا تتعلق صحته بصدق
جزئيه فانه قد فعل فقد شاء وما لم يفعل فلانه لم يشاء ولا تتغير الحكم في ان الشيء قادر اذ القدرة
تتعلق بالمشية سواء كانت المشية يصح عليها التغير او لا يصح عليها التغير نج الوقوف على حقايق
الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا
نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض
فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والارض
ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه
الخاصة وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا
له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له
خاصية الادراك والفعل فان المدرك والفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصة او لازم
والفصل الحقيقي له لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل واحد ادرك
لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا ما مخصوصا عرفنا انه
مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم
توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انيتهما لا من ذواتهما بل
من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا راينا جسما يتحرك
فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات ساير الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا
او له صفة خاصة ليست لساير المحركين ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى
انيتها وكذلك لا نعرف حقيقة الاول انما نعرف منه انه يجب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا
هو لازم من لوازمه لا حقيقته ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية وساير
الصفات وحقيقته ان كان يمكن ادراكها هو الموجود بذاته اي الذي له الوجود بذاته ومعنى
قولنا الذي له الوجود اشارة الى شيء لا نعرف حقيقته وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهية من
الماهيات فان الماهيات يكون لها الوجود خارجا عن حقايقها وهو في ذاته علة الوجود وهو اما
ان يدخل الوجود في تحديده دخول الجنس والفصل في تحديد البسايط على حسب ما يفرضهما لها
العقل فيكون الوجود جزءا من حده لا من حقيقته كما ان الجنس والفصل اجزاء لحدود البسايط
لا لذواتها واما ان يكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها ند اجزاء حد البسيط
يكون اجزاء لحده لا لقوامه وهو شيء يفرضه العقل فاما هو في ذاته فلا جزء له ونحن نعرف في الاول
انه واجب الوجود بذاته معرفة اولية من غير اكتساب فانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ثم نعرف
ان واجب الوجود بذاته يجب ان يكون واحدا حتى يكون نوع وجوده مخالفا لنوع وجود آخر

ونعرف وحدانيته بواسطة لازمه يلزمه اولا وهو انه واجب الوجود نه الانواع التي تحت جنس
واحد لا تقدم فيها ولا تأخر والجنس يحمل عليها بالسواء والشيء الذي يتقدم على الآخر في معنى ما
اما ان يكون متقدما عليه في ذلك المعنى بعينه كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود واما ان
يتقدم عليه في ذلك المعنى بل في شيء آخر كتقدم الاب على الابن في الزمان والوجود لا في
الانسانية فانهما فيها بالسواء فانما لهما لا العلة بل لماهيتهما وتقدم الهيولى والصورة على الجسم
ليس هو كتقدم الجوهر على العرض فانهما ليسا بعلة لكون الجسم جوهرا بل هو لذاته جوهر وجوهريته
شيء لا يصح علة لجوهرية شيء آخر نو المخالف يخالف بشيء خارج والغير يغاير بالذات والمغاير
بالجنس الاعلى يجتمع في مادة كالكمية والكيفية والوضع والاين المجتمعة في شيء واحد كالتفاحة نز
العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس فاللابصير يحمل على الاعمى والاعمى لا يحمل على اللابصير قوله
ساير الاقسام غير مقصودة يعني الحكم بان لها نهاية نح اذا قيل ان هذا الشيء مضاف الى هذا الشيء
فللاضافة التي بينهما اضافة وتلك الاضافة والعلاقة يكون تلك الاضافة كالاب والابن
فانه بالابوة التي في الاب تضاف الاب الى الابن وكذلك الابن فاما الابوة فانها تضاف
الى الابن بلا اضافة اخرى نط احوال المادة على وجهين منها ما لا يصح وجود الصورة الا مع تلك
الحال ومنها ما يصح وجوده من دون تلك الحال بل مع ضد تلك الحال ومنها ما يكون صارفة
عن وجود الصورة والصورة هي الغاية الطبيعية واذا كانت تلك الاحوال للمادة موجبة لوجود
الصورة دخلت تلك الاحوال في حد النوع واذا لم يكن كذلك لم يدخل فوجود القطعة في الدايرة
سببه حال مناسبة للوجه الثاني وكذلك الاصبع في الانسان والحادة في القاطعة فانها اجزاء
لماهيتها فاذا احترزت بالكلمات لم يلزم ما ذكر من اخراج اجزاء الحدود عن الحد س كل ما يكون
لوجوده سبب فهو ممكن الوجود والممكن الوجود هو ان يكون جايزا ان يكون وان لا يكون فاما
وجوده بعد العدم فهو ضروري لانه ليس بجايز وجوده الا بعد العدم سا الحس جنس للمس
فلذلك يحمل عليه لكنه فصل لشيء آخر ومثل هذا الفصل لا يحمل على ما هو فصل له سب الحد له اجزاء
الحدود وقد لا يكون له اجزاء وذلك اذا كان بسيطا وحينئذ يخترع العقل شيئا يقوم مقام الجنس
وشيئا يقوم مقام الفصل واما في المركب فان الجنس يناسب المادة والفصل يناسب الصورة
سج الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها لكن الحكم في الاول الذي لا ماهية له غير الانية
يشبه ان يكون الوجود حقيقة اذا كان على صفة وتلك الصفة هي تأكد الوجود وليس تأكد الوجود
وجودا يخصص بالتأكد بل هو معنى لا اسم له نعبر عنه بتأكد الوجود ويشبه ان يكون اولى ما يقال
فيه ان حقيقته الواجبية على الاطلاق لا الواجبية بالمعنى العام ومعناه انه يجب له الوجود وقد
نعبر عن القوى باللوازم اذ ليس نعرف حقيقة كل قوة ولو كان يعرف حقيقة الاول لكان وجوب
الوجود شرح اسم تلك الحقيقة سد قوم من اصحاب النظر سلكوا الطريق الى معرفة الاول من المعلولات
فقالوا ان الاجسام لا تنفك عن الاعراض والاعراض محدثة فهي اذن محدثة وقالوا كل جسم محدث
فلا يصح ان يكون الاول جسما وهذه الحجة مع اختلالها وفساد مقدماتها غير مرتضاة في معرفة
الحقيقة في ذلك من حيث السلوك الا ترى ان المحققين سلكوا الى معرفة واجب الوجود بذاته
وانه ليس بجسم مسلكا آخر وهو انهم قالوا ان واجب الوجود بذاته لا ماهية له وكل جسم فله ماهية
والوجود خارج عنه فواجب الوجود ليس بجسم وقالت الفرقة المتقدمة في بيان التوحيد بمسئلة
التمانع اي لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهي مع سخافتها غير مؤدية الى الحقيقة المطلوبة كما يجب

وانما الطريق الحق هو ان يقال ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون له علة وكل معنى تكثر
اشخاصه فانه يتكثر لعلة وساير ما قيل في بيان ذلك من انه لا يصح ان يكثر انواعه وكل هذه
البنايات مبنى على مقدمات اولية عقلية غير ملتفت فيها الى المحسوس والى المعلولات الاول
سه لا يصح في واجب الوجود الاثنينية فانه لا ينقسم لان المعنى الاحدى الذات لا ينقسم بذاته
فان انقسم هذا المعنى وهو وجوب الوجود فاما ان يكون واجبا فيه او ممكنا ان ينقسم وكلا
الوجهين محال في واجب الوجود فانه غير واجب فيه ان ينقسم اثنين لانه بذاته واجب ولا علة
له في وجوده وهو احدى الذات والامكان منه ابعد سو وجود المعنى في الاعيان غير وجوده في
الذهن ومثال ذلك الفرح مثلا فان وجوده في الانسان غير وجود صورته في الذهن واذا
وجد الفرح وعلم انه قد فرح يكون قد تحصل صورة الفرح في ذهنه وقد يكون الانسان فرحا
ولا يعلم انه قد فرح كمن يبصر شيئا ولا يعلم انه يبصر فاذا علم انه ابصره يكون قد علم ذاته اولا و
اذا لم يعلم انه ابصره لم تحصل صورته في ذهنه فلم يكن له وجود في ذهنه سز نسبة الافعال الجملية
الى وجود الملكة الفاضلة كنسبة التأملات والافكار الى وجود اليقين فكما ان التاملات فالافكار
لا توجد اليقين بل تعد النفس لقبول اليقين فكذلك الافعال الحسية تعد النفس لقبول الملكة
الفاضلة من عند واهب الصور سح قولنا تغير في سواديته اي تغير في الفصل لا في عارض
والكيفية تبطل عند التغير وتجيء كيفية اخرى اما ان يكون مثلها في النوع او مخالفها لا محالة بشيء والا
فلم تتغير بحسب المشابهة بل يكون الاحوال متشابهة فان كانت الكيفية تخالف الاخرى فاما بمعنى
فصلي واما بمعنى عرضي فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز ان يقارن الاول
وهو حاله في كيفيته وربما تغير لمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم تتغير في سواديته بل
في عارض لا يجعل نفس السواد متغيرا وهذا لا يمنعه فان كان يجعل نفس السواد متبدلا في سواديته
فهو اذن في الفصل وكذلك الحال في المزاج سط كل شيء له في ذاته ترتيب فلا يجوز ان يكون غير متناه
والعدد الذي يكون له ترتيب لا يصح ان يكون غير متناه والعدد لا نهاية له لكن ليس بالفعل
والترتيب هو ان يكون موجودا بالفعل وقولنا الكل ليس هو موجود هو غير قولنا كل واحد موجود
فان هذا صادق وقولنا الكل في الاشياء الغير المتناهية موجود كاذب ع النظر في العدد اما
ان ينظر في انه عدد او في انه عارض لطبيعة او لامور مفارقة والنظر في انه عدد وفي انه عارض
للمفارقات يتعلق بما لا يخالط الحركة والنظر في انه عارض لطبيعة فيتعلق بما يخالط الحركة والنظر
في الجميع والتفريق فيتعلق بما يخالط الحركة اذ الجمع والتفريق لا يتمان الا بحركة والشيء الذي لا يقبل
الحركة لا يمكن جمعه وتفريقه بل لا يصح فيه معنى الجمع والتفريق والعدد العددي جعلوه مثل للعدد
وجعلوه مفارقا والعدد التعليمي هو المقارن للمادة لكنه قد جرد عنها والعدد بالتكرار هو ان
يكون وحده سارية في جميع الاعداد فيكون تارة واحدا وتارة اثنين وتارة ثلثة ويكون الوحدة
الشخصية باقية بعينها ويكون كل عدد يفعله التكثير للوحدة بقدر عدد ذلك العدد ومراتبه ويكون
تلك الوحدة ثابتة بشخصيتها لا بنوعيتها وهذا محال فان الوحدة في الثاني هو غير الوحدة
في الاول بالشخص بل هي تلك في النوع وتكرار الوحدة يجب ان يكون في الوسط عدم حتى يصح
التكرار فاما ان لم يعدم الوحدة اولا ثم يوجد ثانيا لم يكن تكرار واذا تكررت الوحدة مرارا
فانه لا يكون الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما زمانية واما ذاتية وان كانت زمانية
ولم يتقدم الوسط فان الوحدة هي كما كانت لا انها كررت وان عدمت ثم وجدت فالموجودة

اخرى بالشخص وان كانت ذاتية لا زمانية يكون تلك الذات بعينها باقية وان كررت
مائة مرة ويلزم ان يكون الوحدة غيرها وهذا محال فان الشيء لا يكون غير ذاته والقائلون
بالعدد العددي يجعلون الوحدة الاولى غير كل وحدة من اللتين في الثنائية والفا[...]
وكذلك السبيل في الثنائية والثلاثية وساير الاعداد ويقولون ان الثنائية لحوقها من حيث
هي ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية فيلزم من ذلك ان لا يكون عدد مركبا من عدد وحتى يكون
العشارية مركبة لا من خماسية فان احادها غير احاد الخماسية وليست هي مندرجة في العشارية
وهي مخالفة لاحاد العشارية فيلزم ان يكون الخماسية اذا اضيفت الى العشارية لا يصير خمسة عشر
الا ان يستحيل احادها اي لا يكون احادها مغايرة لاحاد العشارية بل مشاكلة عا الهيولى معنى قايم
بنفسه وليس موجودا بالفعل وانما يوجد بالفعل بالصورة فان جاز ان يكون هيولى لا نهاية لها
اما طبيعة واما اشخاصا وجود جسم لا نهاية له او اجسام لا نهاية لها في العدد وقد ابطل ذلك
في الطبيعيات عب الهيولى هي مبدعة وهي متناهية ولا يجوز ان يكون الاشخاص من جهة الهيولى
غير متناهية والهيولى باعتبار ذاتها لا يصح عليها معنى التناهي واللاتناهي اذ هي غير متحيزة
ولا متميزة عج الشيء الموجود بالفعل لا يكون له ابعاض غير متناهية اذا كان للابعاض ترتيب كانت
تلك الابعاض مقدارية او معنوية فالمقدارية ظاهر امرها انها يكون متناهية واما المعنوية فاذا
كان لها ترتيب اي يكون هذا البعض اولا وذلك ثانيا وذلك ثالثا فان الترتيب ينتهي عند
حد ولا يجوز ان يكون الوسايط بين الطرفين المرتبين غير متناهية والا لم يكن الشيء موجودا
بالفعل وانما يصح في الشيء الترتيب اذا كان بالفعل واذا لم يكن للشيء ترتيب يجوز ان يكون غير
متناه فانه يكون حينئذ بالقوة عد اذا كان معلول اخير مطلقا اي لا يكون علة البتة وعلة
لذلك المعلول لكن لا بد لها من علة اخرى يكون هذه العلة في حكم الواسطة سواء كانت متناهية
او غير متناهية فلا يصح وجودها ما لم نفرض طرف غير معلول البتة والعلة يجب ان يوجد موجودة
مع المعلول فان العلة التي لا توجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقة بل هي معدات او معينات
وهي كالحركة عه وجوب ثبات العلة يكون من جهة ان المعلول يجب ان يكون مع العلة وهذه الصور
والاجسام كلها غير واجبة الوجود بذواتها بل هي معلولة وثانية فتحتاج الى علة خارجة ثابتة
ولا يجوز ان يكون نوع منها علة لنوع ولا شخص علة لشخص فعلتها اذن غيرها وهو واهب الصور
والحركات ليست هي عللا بالحقيقة بل هي معدة ومهيئة عو العلة ليس من شانها ان يتقدم المعلول
بالزمان بل في الوجود والذات عز اذا كان شخص ما من الاشخاص نارا كانت او غيرها علة
لوجود نار ما لم يكن ذلك الشخص بالعلية اولى من شخص اخر من نوعه في ان يكون علة الشخص
الذي هو المعلول سبيله سبيل ساير الاشخاص في ان الشخص الذي هو العلة ليس هو اولى بالعلية
من الشخص الذي هو معلوله وما يستغني عنه بغيره لا يكون علة بالذات واما تقدمه في الزمان
فاسباب خارجة كان يجوز ان يعرض للشخص المعلول فيجب ان يكون العلة متقدمة بالذات
لا بسبب عارض حتى يستحق ان يكون علة فعلة النار مثلا يجب ان يكون خارجة عن طبيعة النار
عح ان قال قائل ان الصبي في استمراره الى بلوغ الكمال ليس يجب ان يقال ان الوسايط متناهية
لان هذا الاستمرار ينقسم الى ما لا نهاية فان الاستحالات غير متناهية والاحوال غير متناهية كالحال
في ساير الحركات فانها لا يتناهى كان الجواب في ذلك ان اللانهاية في مثل ذلك يكون موجودة
بالقوة لا بالفعل عط الاشخاص الغير المتناهية لا يكون علة للانواع الا بالعرض فلا يجب ان يكون

الانواع غير متناهية اذ هي يكون لها عللا بالعرض اي يكون علة للشخصية دون النوعية ف
شخص من الماء اذا كان علة لشخص من الماء او الهواء لا يصح ان يكون علة ذاتية اي علة لوجود
والا وجب ان يكون اشخاص لا نهاية لها موجودة معا لان العلل الذاتية يكون مع المعلولات
فاذن هو علة بالعرض اعني انها معدة ومهيئة للعائق لا علة لوجود ذلك الشخص والحال فيه
كالحال في الحركة في انها معدة وفي كونها غير متناهية وانها اذا ابطلت حركة وحصلت حركة اخرى اوجب
ذلك شيئا يكون علة لشيء معلول آخر فا ليس كون الماء علة مادية للهواء اولى من كون الهواء علة
مادية للماء وان كان شخص من الماء يصير بالضرورة متقدما على شخص من الهواء فانه علة له
بالعرض لان الشخص لا يصير علة لوجود النوع الا بالعرض على ما عرفت حيث كان الكلام في العلل
فليس ذلك الشخص علة بالضرورة للشخص الآخر في الوجود بل هو معد والا وجب وجود علل
لا نهاية لها معا لان الاشخاص غير متناهية ويلزم ان يكون موجودة معا ويجب ان يكون مع
المعلولات اذا كانت ذاتية فاذن هي علل بالعرض لان العلل الذاتية ليست غير متناهية فب
كل ما لا نهاية له لا بداية له والاشخاص لا بداية لها والحركات لا بداية لها والحركة لا يجوز ان يكون
عللا للاشياء قارة لانها غير قارة وحركات العلل علل معدة لا موجبة للكائنات وهي ايضا علل
لحركاتها وانما اسبابها الموجودة الذاتية العقول الفعالة فج لو كانت الغاية موجودة في علم مخصص
كما ظن لم يكن النظر فيها الا لصاحب العلم الكلي فانه سنظر فيها انها كيف كانت لو كانت عامة وكان
النظر فيها نظرا عاما لا مختصا ولم يكن في شأن صاحب العلم الجزئي ان يثبتها ويتكلم فيها وفيما
يعرض لها فد المقادير من حيث هي غير مشكلة هيوليات قريبة للاشكال المقدارية ولخواصها
والوحدات ايضا هيوليات قريبة للعدد فه المهندس مثلا لا ينظر في المقادير والاشكال انها
هل هي لغاية او لغير غاية وهل خلق الفلك لغاية او لغير غاية فو خواص المقادير والعدد
هي غايات يتأدى اليها ولولا انها غايات لما كان الطالب يطلبها فان الغاية في
الاستدارة شيء من خواصها لا نفس الاستدارة وتلك الخواص غاية لشكل الاستدارة الغاية توجد
في كل العلوم فز اذا ابطل السواد فقد بطل معه فصله المنوع له وبطل حصته من طبيعة الجنس فان
اللون عام معنى عام يعم السواد وساير الالوان ويكون لكل واحد فصل تحصل حصته من اللون
مختصة كالنطقية مثلا التي تقرن حصة الانسان من الحيوان وتحصلها وتخصصها فان فرضنا
ان فصله المنوع لم باق يكون السواد ايضا باقيا وان فرضنا ان حصته من طبيعة الجنس باقية
كان ذلك الفصل الذي فرضناه فصلا منوعا عرضا لا فصلا فان الفصل هو الذي يتعلق به
قوام الشيء والعرض لا يتعلق به فح الجوهرية في النار اذا افسدت النار لا يصح ان يبقى مع حدوث
الهواء حتى يبقى حصة الجنس مع فساد الفصل وكذلك الحيوانية التي في الانسان فانها ليست
هي الحيوانية التي في الفرس حتى يكون فيهما معنى واحدا بالتعيين فط البياض اذا استحال الى
سواد كان له استحالات لا نهاية لها لكنها ليست بالفعل ولا يكون تلك الاستحالات موجودة
معا بل يكون على سبيل التجدد كالحال في الحركة ولا يمكن ان يكون في آن واحد ثابتا على حال واحد
بعينها ويكون مشارا اليه ولا يكون تغيره بالاشخاص بل بالانواع واما الصور الجوهرية مثل
الماء والنار فانها تستحيل دفعة واحدة بغير وسايط فيجب لو كانت بينهما وسايط غير متناهية
ان يكون تلك الوسايط بالفعل وهذا محال لما عرفت وهو ان ما يكون بالفعل يجب ان يبقى آنا
ويفسد في آن وبين كل آنين زمان فاما ان يوجد تلك الصور في زمان غير متناه ومثل هذا

لا يصح ان يكون بين متقابلين على ما يعرفه واما ان يوجد صور غير متناهية بالفعل في زمان
متناه وهذا ايضا محال ص البخار ماء متصعد ونسبته الى الماء نسبة الغبار الى الارض
صا ليس للالوان فصل جوهري نسبته الى البياض والسواد كنسبة النطق الى الانسان ولا
للبسايط فصل جوهري ايضا بل يكون ذلك للمركب الجوهري صب ان الحيوان ليس يحتاج في ان
يكون حيوانا الى ان يكون ناطقا او غير ناطق بل يصح ان يكون هذا او ذاك ولكن لا بد من
ان يحمل لكن اذا احمل فقد تخصص فصار اما ناطقا واما غير ناطق صج الذي يعرض للمادة المطلقة
كالذكورة والانوثة لا يوجد المادة والنوع الذي عرض له في حدوده والذي يعرض للمادة
المتخصصة كالاصبع فانه جزء للجسم لا المطلق بل الجسم الذي صار حيوانا او انسانا والحادة والقطعة
ليس جزءا للسطح مطلقا بل لسطح صار قاعة او دايرة فانه توخذ تلك الصورة والنوع في حدوده
صد الكميات كلها اجزاء والكيفيات لا اجزاء لها وليس كل نوع اجزاء للجسم المركب والكمية صه الخط
ليس صورة الجسم ولا فاعله ولا غايته ولا هيولاه بل الجسم في الابعاد هو غاية الخط اي غاية وجود
الخط الجسم فانه يحتاج اليه الجسم وهو فاعله لان الجسم ما لم يتناه في الابعاد الى ابعد غاية لم يحدث
خط صو القاعة هي معنى واحد واذا تغير بطل معناها فلا يكون قاعة من قاعة وقد يكون منفرجة
اكبر من منفرجة وحادة اكبر من حادة فليس كل منهما شيئا واحدا بل له انواع والقاعة هي كالاستواء
والاعتدال التي لا عرض لها والقاعة هي كالمعنى الوجودي والحادة والمنفرجة انما يعرفان
بالقياس اليها كما يعرف الاعدام بالوجوديات وهي كالاعتدال وهما كالخروج عن الاعتدال
صز ما يكون منه الشيء اما ان يكون ذلك الشيء فيه وذلك كالنار اذا كانت علة للحرارة واليبوسة
فان عليها في حد النار صورة النار وكذلك الحكم في ساير اللوازم فان الشيء اذا لزم عنه شيء
اما ان يلزم عنه في نفسه او يلزم عنه في غيره واما ان يكون منه الشيء لا بان يكون فيه وذلك
كالاله للعالم صح الصورة ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهي علة صورية للمركب
وليست علة للمركب صط سبب الحمرة في السماء اختلاط المرئي بغير المرئي والهواء غير مرئي
والهباء المنبث فيه مرئي وهذه الزرقة هي خلطهما هو مرئي وغير مرئي والهواء مشف والمشف غير
مرئي ق الكرة التاسعة ليس لها الى الحاوي نسبة بل الى المحوي قا الوضع هو نسبة اجزاء جملة الشيء
بعضها الى بعض ماخوذة مع نسبها الى الجهات الخارجة عنها كانت تلك الجهات حاوية او محوية
قب الاختلاف في الوضع مع وحدانية الطبيعة اختلاف في الشخص والعدد فاما ان اختلفت
الطبيعة كالراس والساق في الفوق والاسفل فحينئذ تختلف الوضع اختلاف التضاد يجب
ان تضاد حد الذي كان اسفل ثم صار فوق والذي كان فوق ثم صار اسفل قج المحاذاة تابعة
للوضع واذا تغير الوضع تغيرت المحاذاة والموازاة جميع النسب التي يكون لذي الوضع وربما
تغير الوضع ولم يتغير المكان الذي يكون فيه ذو الوضع قد قولنا متى واين ليس يعني به كون
الشيء في المكان او الزمان مركبا ويتعلق بالتركيب الموضوع مع نسبه بل يعني به نفس النسبتين
فنفس النسبة هو الاين لا المنسوب ولا المنسوب اليه ولا مجموع النسبة والمنسوبين وكذلك الحال
في الاضافة كالاخوة قه متى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا بعده
كثيرة بالتحقيق فاما متى كل واحد منهما فهو خلاف متى الآخر فان كون كل واحد منهما في ذلك
الزمان غير كون الاجزاء والاين هو كون الشيء في المكان ومعناه وجوده فيه وهو وجود نسبي
لا وجود على الاطلاق وهو مختلف فيه فان كون زيد في السوق غير كون عمرو فيه والكون

في الزمان غير نفس الزمان واذا بطل كون الواحد في زمان لم يبطل كون الآخر والزمان ليس
وجوده في زمان فلذلك ليس لعدم في زمان قو نسبة الاول الى العقل الفعال او الى الفلك
نسبة غير متقدمة زمانية بل نسبة الابديات ونسبة الابديات الى الابديات تسمى السرمد والدهر
قز الزمان يدخل فيه ما هو متغير ونسبة الابديات الى الزمان هو الدهر فان الزمان متغير
والابديات غير متغيرة قح كل ما يقع في الزمان فانه ينقسم كالحركة وذي الحركة والمماسة يقع في
طرف الزمان والطرف لا ينقسم والا المماسة لا يقع الا في الزمان لانه مفارقة والمماسة والمفارقة
حركة قط متى الشيء هو كون الشيء في زمانه وقد يكون الزمان موجودا ولا يكون ذو الزمان فيه
فلا يكون متى وكذلك الاين قى اذا قيل هذا اشد سوادا من ذاك فليس يعنى به السواد المطلق
فانهما في حد السواد واحد لانه يحمل على كليهما بالسواء بل معناه ان هذا في سواده المخصص اشد
من ذلك في سواده المخصص وانما يكون ذلك بالاضافة الى البياض بان يكون هذا اقرب الى
البياض من ذلك قيا معنى اشتداد السواد هو ان يشتد الموضوع في سواديته لا ان يشتد سواد
في سواديته على انه بقي منه اصل وانضاف اليه فرع بل يكون الاول قد بطل وحدث نوع آخر
وعلى هذا يجب ان يكون كل سواد موجود عند الاسوداد غير الاول بالنوع وهو في حد ذاته
لا يقبل الاشتداد والنقص بل انما يعرضان للسواد المعين بحسب قربه من الغاية وبعده
كذلك الحال في المزاج فان النوع الاول من المزاج يبطل ويحدث نوع آخر من المزاج مخالف
للاول ومعنى قولنا اشتد الشيء في سواديته انه تغير الشيء في حقيقة السوادية لا في عارض من عوارض
السوادية واذا كان كذلك يكون تغير في الفصل واذا تغير في الفصل يكون قد تغير في النوع
قيب من الاضافة ما لا ينفك عن اضافتها الى المضاف اليه كهيئة العلم فانه لا ينفك عن اضافته
الى العالم والمعلوم ومنه ما يلزم فيه ذلك دائما كالاضافة التي هي ابوة او بنوة فان الاب من حيث
هو انسان قد ينفك عن اضافته الى الابن قيج المتضايفان هما معا في الوجود من حيث الاضافة
كما ان المتشابهين هما معا في الوجود من حيث الاضافة قيد المتضادان يلزمهما التضايف بسبب
التنازع ويكون كل واحد منهما معقول الماهية بالقياس الى الآخر بسبب التنازع وصحيح ان يقال
انهما من حيث هما متضادان متضايفان وليس صحيحا ان يقال من حيث هما متضايفان
متضادان قيه اذا قلنا لا خفيف ولا ثقيل ليس نعني متوسط بينهما بل نعني انه خارج عن
جنس الخفة والثقل وهو سلب على الاطلاق كما يقال ان الصوت لا يرى فهو سلب على الاطلاق
وليس هو كما يقال لا حار ولا بارد ونعني به الفاتر قيو الايجاب والسلب يوجدان في العلوم
مخصصين والعدم والملكة هما الايجاب والسلب مخصصان في الموضوع فان الانسان اما ان
يكون اعمى او يكون بصيرا ومعناه ان الانسان اما بصير واما ليس بصيرا قيز قد يكون اللفظ
محصلا ومعناه غير محصل وقد يكون المعنى محصلا واللفظ غير محصل وذلك كما يقال ملول
فانا نعني به عدم الثبات وهذا كما يكون سلب لفظي وايجاب معنوي وبالعكس قيح الخير والشر
ليسا جنسين بالحقيقة فانهما يختلفان في ذواتهما بحسب اعتبارات مختلفة وبحسب اضافات
فانه يشبه ان يكون ما نظنه احد خيرا نظنه احد لا خيرا وكذلك الموافق والمخالف هما من اللوازم
التي يلزم الاشياء والراحة والالم من الموافق والمخالف والموافق والمخالف لا يدخلان في
تقوم الموضوع لهما وهما من مقولات كثيرة واذا كان شيء مركبا من مقولتين فلا ينسب الى
احدهما ذاتيا ويا فيه بل يجب ان يخترع ان مقوله قيط كل حادث فقد حدث بعد ما لم يكن فيجب

ان يكون لحدوثه علة هي ايضا حادثة ولتلك العلة علة اخرى ولتلك اخرى فيتسلسل الى
ما لا نهاية والكلام في كل واحد فيها كالكلام فيما قبله ولا يقف فيها سوال لم فاما ان يكون كل
علة في آن فتتتالى الآنات واما ان يجتمع معا في زمان وكلاهما محال اعني تتالي الآنات
واجتماع العلل كلها في زمان واحد فيلزم حينئذ ان يكون هذه العلل اما حركة واما ذوات حركة
لان الحركة بذاتها يبطل لا بسبب مبطل فيكون بطلانها علة لحدوث حركة اخرى فلا يكون الآنات
مجتمعة في زمان ولولا الحركة لما صح وجود ما حادث لما ذكر من وجوب تتالي او اجتماع العلل
في زمان واحد وقد عرف بطلانهما فيجب ان يكون العلل الحركة التي تعدم واحدة ويلحق اخرى
قك اذا سئل فقيل لم حصل هذا الشخص فقيل لانه كان كذى فيقال ولم كان كذى فقيل لانه
كان كذى فيجب ان يكون هذه الاشياء كلها في آنات وتتالي الآنات محال فيجب ان يكون
هيهنا حركة فائتة ولاحقة قكا العلل الحقيقية يجب ان يكون متناهية فانها ان لم يكن متناهية
وجب وجود اشياء غير متناهية في زمان واحد وهذا محال اما العلل المعدة وهي التي تعدم
المعلول لقبول الصورة او الاثر يجوز ان لا يكون متناهية وكذلك العلل المعينة ويكون
بعضها قبل بعض ويتعلق بالحركة عدم علة الحركة هو علة عدم الحركة قكب الباني علة لتحريك اللبن
ثم امساكه عن التحريك علة للسكون فان عدم علة الحركة علة عدم الحركة ثم ثبات اللبن مقتضى
طبيعة الارض ويستحفظ طبيعة الارض وواهب الصور والنار علة لاستعداد تام في المادة
المسخنة ثم علة الحرارة وواهب الصور ومعنى الاستعداد هو زوال ما كان يعوق عن وجود الحرارة
في المادة المسخنة والاب علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت الى القرار علة لحصول المني في القرار
ثم حصوله فيه علة لامر ما ولما تصور حيوانا وبقائه فعلته واهب الصور قكج علة بقاء الفلك
على نظامه وترتيبه طبيعته المقتضية لحفظ نظامه وعلة طبيعته البارى قكد الاب علة بالعرض
لوجود الابن فانه علة لتحريك المني الى القرار ثم انحفاظ المني في القرار اما بطبعه واما بانضمام
فم الرحم وهو المانع الذي يمنعه عن السيلان ثم قبوله لصورة الانسان لذاته واما مفيده الصورة
فهو واهب الصور والبناء ليس هو علة لوجود البيت بل هو سبب لتحريك اجزاء البيت الى اوضاع
مختلفة يحصل من تلك الاوضاع صورة البيت وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع تلك الاجزاء قكه
لو كانت الحرارة مجردة كان يسمى فاعلا بذاتها ولما كان آلة لشيء آخر هو النار وهي فاعلة بقوة فان
النار فاعلة بها اعني بالحرارة التي هي قوتها ومثاله في النفس لو كانت النفس فاعلة مجردة كانت
فاعلة بذاتها ولما صارت آلة لشيء صار بها فاعلا بالقوة او لو كان البدن فاعلا مجردا من دونها
كان فاعلا بذاته ولما صار آلة لها فكان الفعل به لها قكو العدم سبب للعدم كعدم الحرارة
يكون سببا لعدم ما يكون من الحرارة نعني لعدم اللطافة قكز السوال اذا لم يجب عنه بالغاية التي
ينقطع عندها السوال يكون لازما وعائدا مثلا يقال لم كان كذا فيقال لانه كان كذا ولا يكون
ذلك الغاية التي ينقطع عندها السوال لم يبطل السوال بل يلزم ان يعاد السوال قكح سبب
هذه التغيرات شيء متغير لا محالة وهو الحركة وهذه التغيرات يتادى الى ثابت واحد وهذه
المختلفات يتادى الى نظام واتفاق واتحاد قكط الاختلافات في الاجناس وفي الانواع
وفي الاشخاص وفي الاحوال كلها الموجودة اعني الاختلافات مقتضى معنى واحد وهو نظام
الكل وحفظه فان اجناس الموجودات كالحيوان مثلا وانواعها كالانسان مثلا واشخاصها كاشخاص
الانسان واحوالها المختلفة عليها كلها مقتضيها نظام الخير في الكل وهو يودي الى نظام عقلي ولو

صح ايضا وجود الادوار لكان ايضا من مقتضى ذلك النظام والضرورات التابعة
للغايات في الموجودات وان لم يكن مقصودة في حفظ نظام الكل فانها صرفت الى الاشياء
نافعة بالتدبير الذي يحفظ بها نظام الكل والشيء الواحد الجزوي الذي يتوافى الينا لاسباب
وان كان مستنكرا في العقل كسرقة السارق وزناء الزاني لو لم يكن لم يكن نظام العالم محفوظا
فان الاسباب المؤدية اليه هي الاسباب في حفظ نظام العالم وهو كالضروري التابع لها
والعقوبة التي تلحق الزاني والظالم انما يقع عليهما لحفظ نظام الكل فانه ان لم يتوقع المكافاة او
لم يخف المكافاة على ظلمه وفعله الشر والقبيح لم يقلع عن فعله ولم يترحرح فلم يبق نظام الكل محفوظا
ودخول الشر في القضاء الالهي هو ان ذلك الشر تابع للضروري الذي هو من القسم الثاني
وهذا الضروري قد تصرف بالتدبير الالهي الى حفظ نظام الكل على اتم ما يمكن ان يكون كالشيخوخة
والموت فان الشيخوخة ضروري تابع وقد جعلت علة لطهارة النفس وكسر قواها الحيوانية والموت
جعل علة لوجود اشخاص ونفوس لا نهاية لها كانت تستحق الوجود قل حصول الضوء في القابل
له هو من جهة واهب الصور ويكون حصوله فيه هو زوال العائق عنه الذي هو الظلمة وتمام
استعداده لقبوله قلا الضوء هو انفعال في القابل من المضيء وحصول اثر فيه من واهب الصور
قلب الالوان انما تحدث في السطوح من حصول المضيء ليست في ذاتها موجودة وهي اعراض
تحصل بواسطة المضيء وسبب كونها مختلفة وان بعضها ابيض وبعضها اسود وبعضها كذى
اختلاف الاستعدادات في المواد قلج لا يجوز ان يكون المضيء موجودا والضوء غير موجود
فيجب ان يكونا معا من غير تقدم زمان وذلك كالهيولى والصورة فان وجودهما معا بلا زمان
فانه كما يوجد الصورة من واهب الصور يوجد الهيولى بالفعل قلد سبب اجابة الدعاء توافي
الاسباب معا لحكمة الالهية وهو ان يتوافى سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعو فيه وسبب وجود
ذلك الشيء معا عن الباري فان قيل فيما ذاك يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاة
لذلك الدعاء قلنا لا لان علتهما واحدة وهو الباري وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء
الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذلك الحال
في الدعاء وموافاة ذلك الشيء فالحكمة ما توافيا معا على حسب ما قدر وقضي فالدعاء واجب
وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة
وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا علة واحدة فربما يكون احدهما بواسطة
الاخر وقد يتوهم ان السماويات ينفعل من الارضية وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ونحن
معلولها وهي علتنا والمعلول لا ينفعل في العلة البتة وانما سبب الدعاء من هناك ايضا لانه
يبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة واذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى
ان الغاية الذي يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية النافعة انما يكون بحسب نظام الكل
لا بحسب مراد ذلك الرجل فربما لا يكون الغاية بحسب مراده تابعه فلذلك لا يصح استجابة دعائه
والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة يصير بها مؤثرة في العناصر فيطاوعها
العناصر متصرفة على ارادتها فيكون ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس
فيها واعتبار ذلك في ابداننا صحيح فانا ربما نتخيل شيئا فتتغير ابداننا بحسب ما يقتضيه احوال
نفوسنا وتخيلاتها فقد علمت ان تؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها وقد تؤثر النفس في
نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية وقد يكون المبادي

والاول يستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما يدعوا فيها اذا كانت الغاية التي تدعوا فيها
نافعة بحسب نظام الكل قله كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقليته
له وهذه الصورة المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقليته لها لا تمايز بين الحالين ولا
ترتيب لاحدهما على الاخر فيكون عقليته لها بما يزال الوجود منها عنه فليس معقوليتها غير نفس
وجودها عنه فاذن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما ان
وجود الباري ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه
نفس عقليته لها والا ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك
المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية فانه يجب ايضا ان يكون قد عقلت
او لا ثم وجدت وذلك الى ما لا نهاية او يكون انما عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها
وجودها وعلة وجودها معقوليتها فلزم ان يكون علة معقوليتها معقوليتها وعلة وجودها وجودها
قلو الصور المعقولة اما ان يوجد عنه بعد ان يكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة
لانها ان لم يكن موجودة لم يكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة
ان تتقدمها عقلية لها وذلك الى غير النهاية والكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة
له وهي ايضا من لوازمه فيكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صور معقولة اخرى الكلام فيها
كالكلام في هذه تتسلسل الامر قلز ان قيل انما وجدت هذه اللوازم لانها عقلت وعقليته لها
التي هي سبب وجودها هي من اللوازم لزم السوال فيقال لم وجدت فبواسطة اي شيء فيقال
انما وجدت لانها عقلت ويتسلسل الامر قلح هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته ولوازم وجودها
عقليته لها كان عقليته لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود العقلية من تعقله لها فيكون تعقل
بعد تعقل الى ما لا نهاية قلط ان صدرت وجودها عنه بعد عقليته لها يلزم ان يكون موجودة
عنده عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها
ايضا عقليته لها فيتسلسل ذلك الى غير نهاية فيجب اذن ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها
قم ان جعل بواسطة شيء عقليته لها يلزم ان يكون الشيء موجودا ويتقدم عقليته له يلزم ان يعود
امر الامر الى شيء يكون نفس عقليته له نفس وجوده حتى لا يتسلسل قا الموجودات الصادرة
عن الاول ليس انتظامها لان المقصود فيها هو النظام بل انما لها النظام لانها من الاول وهو
نفس النظام قب الاول لا تتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون
الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته ويكونان واحدة فهو حي
من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته قج الافعال الصادرة عن
الاوايل لا تصدر عنها لاغراض لها كما تصدر عنا افعالنا لاغراضنا بل يصدر عنها لوجودها
ولان وجودها وجود تقتضي ان يكون عنها هذه الموجودات فهذه الموجودات موجودة
عن وجودها لانه ذلك الوجود لا لشيء آخر قد فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة معقولة
وبين ان يفيض عنه صورة من شانها ان تعقل فان معنى الاول انها صدرت وهي معقولة
بالفعل فيكون عقليتها مع صدورها او سبب صدورها ومعنى الثاني انها صدرت وهي
بالقوة معقولة وانما تعقل بعد صدورها قه الحد انما يكون للطبيعة الكلية بالذات واما
للطبيعة الشخصية فانه بالعرض فانه لو كان حد الانسان حد الزيد بالقصد الاول لم يكن
الا لزيد وكان يبطل مع بطلان زيد ولم يكن يقع على غيره وكذلك العلم الكلي يتناول الجزوي

بالعرض الا ان يكون شخصا نوعه مجموع في شخصه فان الحرله وحده فان علمك بانه كلما كانت
الشمس في مقابلة القمر وكان الارض بينهما ولم يكن للقمر عرض وانفق لهذا وجب الكسوف
ليس يتناول هذا الكسوف معينه بالذات بل بالعرض فلهذا يقع على جميع الكسوفات قمو
المعقول من هذا الشخص المشار اليه هو ان يجرد ماهيته بصفاته واحواله كلها واعراضه حتى
يكون مطابقا لمحسوسه وتجرده عن وضعه المشار اليه لا عن الوضع المطلق وعن مادته المشار اليها
لا عن المادة المطلقة وعن صفاته المتخصصه بها لا عن الصفات مطلقة بل ياخذ جميع صفاته
واحواله وان تخصصت به مطلقة كلية بحيث يصح حملها على كثيرين فيكون المعقول منه غير
مشار اليه وان كان معقولا كما هو بجميع احواله من وضعه واسه صفاته والفرق بين محسوسه
ومعقوله وان كان يطابقه ان محسوس مشار اليه ومعقوله غير مشار اليه فانه قد احرت كل
احواله كلية قمز المعقول من الشخص ما لم يكن مقيسا اليه على انه معقول هذا الشخص المشار اليه
المحسوس او على انه هو بعينه بل على انه يجوز حمله عليه وعلى غيره من اشخاص النوع كان كليا وذلك
بان يوجد صفاته واحواله كلها كلية فلا يوجد معها ما يتشخص به وهو الوضع والاين قح التحديد
يكون بالمقومات والذي نوعه في شخصه فمعقوله ومحسوسه محدود وده لانه لا شركه فيه غيره فيعقل
منه هو ما يحديه وهو مقوماته وما يستند اليه يكون محدودا والعقل يتبع به والمتغير معقوله غير
محدوده بل محسوسه فقط ومحسوسه يكون صفاته بحيث يمكن وقوع الشركة فيها واذا استند اليه
لا يكون محدوده ولا يتبع بها العقل لتغيرها والمعقول هو المعنى المشترك فيه لا المعنى المخصص
ويكون لا محاله كليا والجزئي قد يكون له معقول اذا علم من جهة اسبابه وعلله لا من جهة
الاشارة اليه بالحس كالكسوف الجزوي والشخص الانساني مثلا ما لم يشر اليه حسا بل علم من
جهة اسبابه وعلله قط معنى واجب الوجود بذاته انه نفس الواجبية فان وجوده بالذات
وان كل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار
وانه قادر فانا نعني به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الناس بينهما
فان المختار في العرف هو ما يكون بالقوة ويحتاج الى مرجح يخرج اختياره الى الفعل اما داع يدعوه
الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختارا في حكم مضطر والاول في اختياره
لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته ولم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل
كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يتغير غيرما فعله دايما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع آخر
ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا فطاوع احدهما ثم صار اختياره الى الفعل وكذلك
معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الجمهور في القادر
منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يرجح مرجح فان لنا قدرة
على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة يصح صدور فعلين معا عن انسان
واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول بري من القوة واذا وصف بالقدرة
فانه يوصف بالفعل دايما ونحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناه انا متى شئنا ولم يكن
مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون على المشية على النحو
الذي ذكرناه فيكون المشية فينا ايضا بالقوة فكان القدرة فينا تارة يكون في النفس وتارة
في الاعضاء والقدرة في النفس هي على المشيه وفي الاعضاء على التحريك ولو وصف الاول
بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان بقي هناك شيء لم يخرج

الى الفعل فلا يكون تاما وعلى الجملة فان القوة والامكان في الماديات والاول هو فعل
على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعاله هي مثل الاول في الاختيار والقدرة
وذلك لانها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلبا
آخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما فعلوا الاول فمجرده انه
بحيث يصدر عنه هذه الافعال ومجرد هذه العقول فانه يتوخى ان يكون افعالها مثل
فعل الاول وقد قيل الانسان مضطر في صورة مختار ومعناه ان المختار منا لا يخلو في
اختياره من داع يدعوه الى فعل ذلك فان كان الداعي الذي هو الغاية موافقا لا قوى القوى
فينا قيل فلان مختار فيما يفعله وربما يكون ذلك الداعي من جهة انسان آخر وفي حال اخرى
لا يوافقنا فيها وذلك الداعي فيكون صدور الفعل منا بحسبه على سبيل الاكراه واذا كان الداعي
ذاتيا كان مختارا بحسبه فالمختار بالحقيقه هو الذي لا يدعوه داع الى فعل ما يفعله ونحن اذا قلنا
فلان يفعل كذا مختارا كان معناه ان داعيه ذاته واذا قلنا انه فعل مكرها كان داعيه غيره
والداعي اذا لم يكن غيره كان الفاعل فيما يفعله مختارا او يكون عنده ان ذلك الداعي عائد اليه
اما بحسب الوهم او بحسب العقل واذا كان الداعي غيره كان فعله واذا كان فيه صلاح للفاعل
صادرا عنه على سبيل الكره فالاول لما كان هو الخير كان صدور الاشياء عنه صدورا لا عن قصد
عن غيره كان طلبه فيه الخير فيما لم يختلف فيه الغاية والفاعل وكان صدور هذه الاشياء
عنه لا لغاية خارجة عن ذاته كان بالحقيقه هو المختار وانما لا يصح فينا الاختيار الحقيقي لان
فينا قوتين قوة تطلب شيئا خلاف ما تجبر عليه وقوة تحاول ضد ذلك والاول ليس فيه هذا
لان صدور الاشياء عن ذاته هو بحسب خيريته وتلك الاشياء غير منافيه لذاته فلا يكون
هناك تنازع في الارادة قن يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي الاختيار اختيار
بالذات وفي الارادة ارادة بالذات وفي القدرة قدرة بالذات حتى يصح ان يكون هذه
الاشياء لا بالذات في شيء ومعناه انه يجب ان يكون واجب الوجود وجود بالذات ومختار
بالذات وقادر بالذات ومريد بالذات حتى يصح هذه الاشياء لا بالذات في غيره قنا
العقول الفعاله لم يسبق وجودها امكان فليست هي مادية فامكان وجودها في ذواتها
قنب كمالات الانسان في العلم والعمل محدودة وهي غير معتد بها بالقياس الى الكمالات العقليا
والناس فيهما متفاوتون وقلما يوجد فيهم من يحيط بهما مع نزارة مقدارهما بل الجمهور فيهم نقص
وكل انسان يعرف من نفسه نقصانه ويشهد عليها به ولذلك يدهش فلا يهتدي الى سمت
رشده ولاجل هذا الدهش يذهب عن طلبهما ناسيا فيصد عنها الى امور دنياوية او يعوق
في عمله على فهم ما مضلة قنج قد يكره على فعل شيء ويكون فيه صلاحنا فلا يكون فعلنا تبعا للكره
قند المعتزلة يظنون انهم قد اثبتوا اولا ليس بجسم وليس الامر على ذلك فان براهينهم خيلت لهم
انه ليس بجسم ثم لما جاؤا الى تفصيل احواله شبهوا احواله وافعاله باحوال الانسان والسبب في
ذلك انهم لم يعرفوا لخواص ما ليس بجسم فكانوا يسوونه بل يسوا له احوالا يسعوا فيه الوهم بواسطة
المحسوسات ثم قاسوا اليه احوال المحسوسات فلم يقدروا على ان يتوهموه في الحدود والخلق و
حسبوا انا اذا برى من الافعال الانسانية والقدرة الانسانية والارادة الانسانية فالاختيار
الانساني كان نقصا له ولم يعلموا ان هذه الاحوال التي لنا هي نقصانات وتعرفوا ايضا
الكمال الحقيقي فقصارى امرهم انهم نفوا عنه احوال الجمادات واثبتوا له احوال الانسان والحيوان

الجسمانية والافعال التي تصدر عن الجسماني لا تخلوان نقصانات كثيرة بالقياس الى
الكمال المطلق وهم قاسوا احوال الاول باحوال الانسان لانهم لم يعرفوا العقليات وذوا
الاول واثبتوا له صفات هي في الانسان فضايل وكمالات كالعلم والحياة والسمع والبصر وانما
اثبتوها له هربا من نقايضها الا انهم لما راوا الانسان مع هذه الفضايل ناقصا وهي له من
خارج ويكتسبه قالوا هي له من ذاته وانها صفات له ولم يعلموا ان ذاته فعالة للاشياء بانية
وانه ارفع مما ذهبوا اليه قنه من خواص ممكن الوجود انه يحتاج الى شئ واجب وجود حتى
يوجده واذا وصف الاول بانه قادر على ما يقولونه وهو انه ما يصح ان يصدر عنه الفعل
او انه اذا شاء فعل فقد شبهوه في هذه القدرة والمشية بالانسان اذ هو قادر على ان يفعل
اذا شاء ومعناه انه يفعل بسبب داع يدعوه اليه او انه يفعل اذا كان سبب مرجح ولا يخلو
البتة عن القوة فلا يكون بالفعل قادرا ولا نعني عنهم قولهم انه قادر لذاته لا لقدرته فليس معنى
القادر عندهم الا ما ذكر واذا كان الاول واجبا بذاته وجعل القدرة له بالامكان فقد صار
شئ واحد واجبا وممكنا او يكون الامكان صفة لواجب الوجود بذاته وهذا محال فيجب ان يكون
كل شئ منه واجبا وبالفعل لانه واجب الوجود بذاته ونحن انما نعني بقولنا انه قادر بالفعل ان قدرته
علمه وهو من حيث هو قادر عالم اي علمه سبب لصدور الفعل عنه وليس قدرته بسبب داع يدعوه
اليه فقدرته علمه معنى القادر عندهم هو ما يجوز ان يصدر عنه الفعل قنو كل ما كان ممكن الوجود
بذاته فانه يوجد بغيره لا محالة ولا يصح وجوده بذاته وما دام ممكن الوجود بغيره لا يكون موجودا
ويكون ممكن الوجود بغيره فاذا زال امكان وجوده بغيره صار موجودا الا ان امكان وجود
بذاته لا يزول عنه البتة لان ذلك له بذاته وامكان وجوده بغيره هو بعله ولا يكون له من ذاته
فيصح ان يزول هذا الامكان عنه اذ ليس له ذلك من ذاته قنز النفس مضطره في صورة
مختار وحركاتها تسخيريه ايضا كالحركة الطبيعية فانها يكون بحسب اعراض ودواع فهي
مسخرة لها الا ان الفرق بينها وبين الطبيعية انها تشعر باعراضها والطبيعة لا تشعر باعراضها
والافعال الاختيارية في الحقيقة لا يصح الا في الاول وحده وحركة الافلاك تسخيرية الا انها
ليست بطبيعته فان الحركات الطبيعية يكون على سبيل اللوازم وما يلزم شيئا ليس يلزم نقيضه
ايضا في حالة واحدة والمتحرك في الفلك تحرك من نقطة الى تلك النقطة بعينها في ترك
موضع وقصده معا قنح عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او سبب والاختيار بالداعي
يكون اضطرارا واختيار الباري وفعله ليس لداع قنط الباري احدى الذات وفعل احدى
الذات ليس لداع ولا تصدر لا شي يحصل منه يوجب اثنينيه او كثيره وصدور الفعل عنه
على سبيل اللزوم ولا يصح ان يصدر عن شئ على سبيل اللزوم والا واحد فان لازم الواحد
واحد ولا بد من ان يكون هناك كثرة فيجب بالضرورة ان يكون الكثرة في اللازم عنه ولا كثرة
في العقل الاول اللازم عنه الا على وجه التثليث المذكور وهو انه بما يعقل الاول يلزم عنه
عقل وبما يعقل من ذاته يلزم عنه ذلك قس كل معنى لا تعلق له بمادة بوجه فليس يصح ان
يسبقه عدم برهان ذلك انه لا محالة يسبقه امكان الوجود ويكون ممكن الوجود بذاته فيكون
امكان وجوده اما ان يكون في موضوع وقد فرضنا انه لا تعلق له بالموضوع واما ان يكون جوهرا
قايما بذاته وامكان الوجود معنى مضاف فاذن هناك معنى زايد على امكان الوجود وهو
قيامه بنفسه ووجود جوهريته فيكون امكان الوجود عارضا لذلك المعنى القايم بنفسه فيكون

موضوعا وقد قلنا لا تعلق لذلك الشي بالموضوع هذا خلف وانما يكون الامكان موضوعا
وجوهرا لانا فرضنا انه سبقه لا محالة وجود ذلك المعنى قسا لكل جسم مبدأ حركة خاصية وتلك
الخاصية وهو المحرك بالتحريك كالنار مثلا فان فيها قوة قبول للاحراق من واهب الصور
ولولا تلك القوة لم يكن في قبولها للاحراق اولى من الماء مثلا في قبوله لهذا الفعل والاحراق
من واهب الصور قسب المعقول من الشئ يكون كليا والامر الكلي لا يصح ان يصدر عنه فعل
فانه ليس بان يصدر عنه هذا الفعل اولى منه بان يصدر عنه ذلك الفعل فاذا صدر عنه
فعل ما فليست مخصص خصصه فالمادة الاولى مطلقة والمعطي للصور على الاطلاق ليس
واحد منهما بان يكون منه هذا الشخص اولى منه ذلك الشخص الا اذا حصل سبب مخصص
هذا الشخص وكذلك المعقول من الحركة الدورية لا يصح ان يصدر عنه هذه الدورة المعينة
الا بسبب جزوي مخصص فاذن كل دورة تخصص بسبب وهو الارادة المتجدده قسج كل
فلك فله محرك مفارق وانما يحركه بواسطة محرك قريب قسد الجسم لا يقوم جسما فان كون فيه
هذه الابعاد الثلثة بالفعل او ان يكون في سماء او تحت سماء حتى يكون له جهات من اجل
جهات العالم بل الجسمية متقومة من دون هذه الاشياء وهذه امور يعرض له من خارج
قسه الكمالات الاولى للجسم هي الصور والكمالات الثانيه هي الاشكال وصورها الحافظة
لطبايعها قسو التخلخل والتكاثف اما بالذات واما بالعرض فان كانا بالذات فان الصورة
الجسمية تتغير معهما كالماء اذا استحال هواء فان الصورة الجسمية في الماء بطل ويحدث صورة
جسمية اخرى وان كانا بالعرض فانهما لا تتغير فان الهواء يتخلخل نهارا بالشمس ويتكاثف
بالليل ولا تتغير صورة الجسمية في الهواء البتة بذلك قسز عند ديمقريطيس ان الجسم فيه اجزاء
بالفعل وحدانيات لا يقبل الانفصال لا فرضا ولا توهما ولا فعلا والجسم مؤلف منها وهي مما
غير متصل وطبايعها متشاكلة فاعترض عليه بان قيل ان كانت طبايعها واحدة فما بال كل
واحد من تلك الاجزاء الوحدانية يقبل الاتصال ويابى الانفصال في ذاته وما بال كل تلك
الاجزاء يكون متماسه غير متصلة وطبايع الكل والجزء واحدة حتى ان الجزوين في انهما لا يلتحمان
والجزء في انه لا ينفصل ولا يفرق اثنين امر لطبيعتهما فاذا هو محال والجسم من حيث هو جسمية
يقبل الاتصال والانفصال وليس فيه اجزاء بالفعل فاذا كان الجسم كالفلك مثلا لا يقبل
الاتصال والانفصال فلصورته النوعية لا الجسمية قسح قالوا ان الهيولى من حيث هي هي
شئ ومن حيث هي مستعدة شئ فالاستعداد صورتها وليس كذلك فان الاستعداد هو
نفس الهيولى وهذا التحديد الذي حدث به وهو انه امر مستعد لا يكثرها فان البسايط لا تحد
يشتمل على الجنس والفصل وليس الجنس والفصل موجودين في المحدود حتى يكون المحدود له
جزان بل هما جزا الحد وقولنا امر مستعد ليس يجب منه ان يكون مركبا كما يقول في اشياء بسيطة
انها امر يصفه كذا ونقول في الوحدة انه عدد غير منقسم وليس هناك تركيب والا لم يكن وحده
وكما نقول في الاول انه واجب الوجود وليس هناك تركيب قسط الحيوانية واللونية والعددية
والمقدارية معان غير محصلة ما لم يتنوع فالعدد لا معنى له الا ان يكون اثنين او ثلثة والحيوانية
معنى مشترك يخترعه العقل بين الانسان والفرس وغيرهما عند المقايسة العددية يقع فيه
الاشتراك من حيث ان لهذه الانواع العدديه معنى مشترك فيه كالحيوانيه للانواع واما الجسم
فله وجود محصل ليس نسبته الى النارية مثلا نسبة العدد الى الاثنينيه والمقدار الى الخط والسطح

والجسمانى وكذلك اللون فان السواد اذا استحال بياضا فكان كل واحد منهما محسوسا ولكن
هذا المعنى هو اللونية فليست محسوسية البياض هى بعينها محسوسية السواد بل مثلها بل اللون
فى البياضية والسوادية واحد بالعدد واما الجسمية فهى معنى محصل له وجود مشار اليه متحقق
فى نفسه يصح ان تترادف عليها صور مختلفة والسواد والبياض هما نفسا اللون والخط
والسطح هما نفسا المقدار والانسان والفرس هما نفسا الحيوان وليس كذلك النارية والارضية
قلنا هما نفسا الجسمية ويجب ان نعلم انا اذا قلنا ناطق معناه قوة لها نطق وتلك القوة يصدر
عنها مع النطق افعال الحيوة ولما كانت افعال الحيوة منبعثة من قوة الفرس صار مشتركين
فى هذا المعنى وهو الحيوانية لا ان الحيوان معنى يلزمه النطق او غيره بل الحيوانية من لوازم النطق
واما فى الجسم فان الجسمية معنى وهو الاتصال العارض للهيولى خارج عن الهيولى ولا يصح
ان يوجد جسم الا متقدرا مقدارا معلوما لا ان يكون الجسمية من لوازم المقدارية لما كانت الحيوانية
من لوازم الناطق بل وجود المقدار للجسمية كالسواد لصور الجسمية فى ان كل واحد منهما خارج
عن الوجود منه والجسمية معنى محصل والصورة الجسمية من وجه للمادة لانها قائمة بها قج
الاتصال هو الصورة الجسمية وليس يخالف جسم جسما فى الصورة الجسمية وقد يخالفان
فى المقدار وغيرهما قعا سياقة البرهان على هذا ان المعنى التى تنضاف الى الجسمية فوجودها
غير ذاتية لها فليس يختلف بها الجسمية فى معانيها الذاتية فليس يخالف جسم جسما فيها فى انه
جسم وفى احواله من حيث الجسمية فليس يجب اذن ان يكون جسم محتاجا الى المادة وجسم غنيا
عن المادة قعب طبيعة الانسان بما هى تلك الطبيعة غير كاينة ولا فاسدة بل مبدعة وهى
مستبقاة باشخاصها الكاينة الفاسدة واما طبيعة هذا الانسان فانها كاينة فاسدة وكذلك
طبيعة كل واحد من العناصر مبدعة غير كاينة ولا فاسدة وهى مستبقاة باشخاصها واما
طبيعة هذه الارض من حيث هى هذه الارض فانها كاينة فاسدة قج الهواء اذا استحال
مثلا ارضا فانه اما ان يستحيل وهو فى حيزه او فى حيز الارض واذا كان فى حيز الهواء
انحدر على استقامة متحركا ومسافته الى الموضع الذى سامته من الارض وهذه الحال هى
المناسبة الوضعية وكذلك الماء اذا انقلب بخارا فانه مرتفع على استقامة متحركا الى ما سامته
من الهواء الا ان يكون معوقا عن ذلك بعايق وهذه هى المناسبة الوضعية وانما اختص
كل منهما بذلك الموضع الذى حصل فيه النسبة بينه وبين ذلك المكان وهى النسبة الوضعية
قعد المعنى العام لا وجود له الا باشخاصه والواحد بالعدد لا يستحفظ بالمعنى العام والمادة
واحدة بالعدد ولا يجوز استحفاظها باى صورة كانت والواحد بالمعنى العام بالحقيقة هو
ان يكون اجزاؤه ايضا بالمعنى العام فلو كانت الصورة وعلة الصورة كلاهما بالمعنى العام
لكان لا يصح استحفاظ المادة بهما لكن لما كان احدهما وهو العلة واحدة بالعدد صح استحفاظ
المادة بمجموعهما وانما المختلف بالمعنى العام هو واحد منهما وهو الصورة والعلة وهى واهب
الصور تستحفظ المادة بواحد من المختلف بالمعنى العام قعه العلة العامة لا يجوز ان يكون
لمعلول خاص فان البناء على الاطلاق لا يصح ان يكون علة لبناء بيت معين وانما يكون
العلة بناء خاص معين والنجار مطلقا لا يكون علة لهذا الباب بل هذا النجار علة له وعلى
هذا القياس اورد الشك فان الصورة اخذت بالمعنى العام والهيولى خاصة قعو الهيولى
ليست علة للصورة فى تقومها ولكن الصورة لا يفارقها وليس كل ما لا يفارق شيئا يجب

ان يكون ذلك الشئ مقوما له قعز لو كانت المادة علة للصورة لكانت الصورة واحدة غير
مختلفة والصور فى ذواتها مختلفة ان قيل ان اختلاف احوال المواد علة لوجود صور مختلفة
قلنا فهل تختلف احوال المادة الا بقبول هيآت يكون الكلام فيها كالكلام فى الصور فليس
السبب فى اختلاف قبول المادة للصور المختلفة هو اختلاف احوال المادة بل العلة فى
اختلاف الصور تلك الاحوال ينفى المادة القبول فحسب قح المادة ليست بذاتها من
باحدهما يوجد وبالاخر يستعد كالطبيعة والحركة فى المادة فان الطبيعة هى الحركة والمادة
هى القابل كل حادث مفتقر الى مادة قط لما كان الشئ انما يصير هو ما هو بصورته وكانت
الهيولى انما هى ما هى بالاستعداد المشار اليه كان هذا الاستعداد للهيولى رسما وظلا للصورة
لا نفس الصورة فان الهيولى يجب ان يكون معراة عن الصورة والا لم يكن هيولى فهذا
الاستعداد لها ليس هو صورتها بل هو شبيه بالصورة قف قوله مجتمعة ومتعاقبة نشير الى
الى الصور الفلكية لا صور ما تجتمع فيه والحركات فيه متعاقبة وفى الكاينة الفاسدة متعاقبة
لا مجتمعة قفا لا تخصص صورة معقولة بحال وصورة اخرى بحال وتلك الصورة بتلك الحال
مثلها فى النوع ومثال ذلك المعقول من الانسان فانه يشترك فيه زيد وعمرو والمتخيل من
زيد وعمرو يخالف كل منهما فيه صاحبه اما بمقدار او حال او صفة او عرض من الاعراض
الجسمانية وبالجملة كل صورة تحصل فى مادة فهى محسوسة لا معقولة فالمتخيلات والموهومات كلها
محسوسة فكل صورة لا تختلف اذا حصلت فى شئ فذلك الشئ ليس بمادة قفب كل صورة حاصلة
فى جسم او جسمانى فذاتها مخالفة لذاتها اعنى ان اجزاءها غير جملتها فان الجزء غير الكل وكذلك
اعدادها واشخاصها متخالفة والصورة فى ذاتها غير مختلفة فانها معنى واحد فالذى
يعرض لها من الاختلاف انما يعرض لشئ يختلف فى ذاته وهو الجسم وعلايقه ولهذا اذا
حصلت الانسانية فى قابل يختلف كالجسم الواحد اختلف اى الكل والجزء فاذا كان المعقول
غير مختلف كان القابل غير مختلف قفج كل معنى فانه واحد من كل جهة فى ذاته غير كثير كالانسانية
مثلا وانما تتكثر بشئ آخر وهو المادة وتلك الوحدة هى الانسانية وكل معنى فانه متحقق
بصورته ولوازم صورته وقد قيل كل حق فانه فى ذاته متفق غير مختلف ولا متعين فهما
نعطى الحقيقة اولى بان يكون بهذه الصفة قفد كل شئ يقبل صورة واحدة ولا يختلف تلك الصورة
مقبوله والقابل غير مختلف فى ذاته وليس بجسم وذلك القابل هو النفس قفه قد يخصص
كلى بكلى وقد يخصص كلى بجزوى وذلك كما تخصص صفة كلية من الصفات الكلية بشخص
جزوى وتلك الصفة يجوز ان يكون له ولغيره قفو الصورة يجب ان يكون بالفعل او فعلا
اذا كانت المادة بالقوة على الاطلاق واذا كان كذلك كانت الصورة جوهرا لان وجودها
فيما ليس بالفعل لا يصح ان يكون عرضا فالصورة اذن تخالف العرض بهذا المعنى لان المادة
والقابل هناك بالفعل وليس يجب ان يكون العرض جوهرا او يشابه العرض فى شئ وهو انه
لا يتبين ان يكون وجودها مقارنا لشئ آخر اذ ليس يصح لها القوام بذاتها وفى شئ آخر وهو
ان تخصص بحاملها ومعنى هذا ان الصورة من لوازمها الذاتية ان يكون وجودها مقارنا
للمادة لكنها مقارنة لمادة بصفة كذى اذ ليس يصح وجود هذه الصورة الا فى هذه المادة
فليس يصح ان تتشخص بشئ آخر فالواسطة العلية بين واهب الصور وبين الاعراض الموضوع
والواسطة بين واهب الصور وبين الهيولى الصورة لما كان من لوازم كل نوع ان لا يوجد

الاشخاص وكانت شخصية المفارقات في ذواتها وكانت شخصية المخالطات بالمادة وجب
ان لا يصح وجود شئ من الماديات الا في المادة فالمادة كانها علة لوجود لازم للصورة وهو
الشخصية فوجود الصورة في الهيولى هو وجودها في ذاتها ومعنى ذلك ان وجودها مقارن
لوجود الهيولى فليس الصور ولا الاعراض يصح عليها الانتقال قفز هذه المادة جزء من
شخصية الصورة اذ هي مقومة شخصيتها ولما كان امكان وجود الصورة في الهيولى على
ان يكون وجودها في نفسها هو وجودها في الهيولى صارت الهيولى ضرورية في وجود الصور
ومقومة لشخصيتها ومعينة لها وههنا نكتة اخرى وهو ان الموضوع كما انه بالفعل فهو واسطه
على ما ذكرناه وايضا قابل والصور واسطة لكن القابل غيرهما وهو الهيولى هذا النوع من
الصور تتشخص بهذا النوع من الهيولى قفح الشخص هو ان تخصص الشئ بصفة لا يقع فيها
شركة مثله في الوجود فاي نوع صح وجوده بحيث لا يقع فيه الشركة كان نوعه في شخصه واي
نوع لا يصح وجوده كذلك اختلفت اشخاصه وتكثرت قفط المعنى الذي لا يتناهى يصح ان
تدركها عقولنا شيئا بعد شئ وليس يلزم النفس اذا عقلت شيئا ان يكون تعقل معه الامور
التي يلزمها لزوما قريبا وان كانت موجودة ايضا كالحال في ماهيات الجذور والصم وفي
اضافات الاعداد وما اشبههما فان هذه كلها موجودة مع الاعداد وليس يلزم النفس ان
تعقلها مع الاعداد بالفعل بل بالقوة القريبة فان كان ههنا فاعل للمعقولات وهو بالفعل
من جميع الوجوه فيجب ان تدركها معا اذ لا يصح فيه القوة ومن شان تلك المعاني ان تحصل
له او فيه فليس يتوقف ادراكها الى وجود شئ اخر وكذلك المناسبات التي لا نهاية لها
والاضافات التي لا يتناهى ولكن يجب ان يكون المعاني محصورة من وجه وغير متناهية
من وجه وعلى ما ذكر في مواضع قص لو كانت الصورة العقلية فايضة عن الاول للسعادة كلها
دفعة واحدة بلا زمان بل شيئا بعد شئ لم يكن معقولة بالحقيقة بل كانت مادية اذ كانت يكون
بعد ما لم يكن وكانت حادثة ولو كان هو لا يدركها بالفعل معا بل شيئا بعد شئ لكان فيه ايضا
قوة تقبل الاشياء بعد ما لم يقبلها قصا الشئ قد يدركها الانسان فيكون ملايما له فيصير مرادا
ومشتاقا اليه وقد يصدر عن الشئ فعل فيكون ذلك الصادر من مقتضى ذاته اي لا يكون
صادرا عنه عن قسر ثم يكون ذلك الصادر محبوبا له لان ذلك الشئ محبوب وذلك كما يحب
انسانا فيكون جميع افعاله محبوبا ايضا وكما يحب كل انسان فعل نفسه لان كل احد يعشق
ذاته فلا يكون محبته لافعاله لانه ملايم له بل لانه فعله ولانه صادر عن ذاته ولعل كون
افعاله محبوبا اليه هو نفس صدورها عنه قصب فعل كل احد يكون محبوبا اليه لذيذا لديه
وان لم يكن بالحقيقة لذيذا قصج وجود البارى وجود معقول اي وجود مجرد وكل موجود
مجرد فانه يعقل ذاته والصور الموجودة عنه هي مجردة وهي معقولة لذواتها وانا اذا عقلت
البارى فانما اعقله بلوازمه ومن لوازمه وجود هذه الصور عنه فانا اعقله مبدأ لهذه
الصور واعقله على ما عليه الامر في الوجود فيكون هذه المعقولية نفس الوجود واذا علمت انه
مبدأ لها فتحصيل ذلك انه حصل في ذهني صورته صورة مجردة فوجدت في ذهني لوازمه
مجردة فنفس وجودها في ذهني نفس معقوليتها فلو كانت موجودة في الاعيان هذا الوجود
لكان وجودها نفس معقوليتها قصد المعقول من الشئ هو وجود مجرد من ذلك الشئ فان
كان وجود ذلك الشئ لك وذلك اذا كان ماديا كان معقولا لك وان كان وجوده لذاته

كان معقولا لذاته وذلك اذا كان مجردا وان كان وجوده في الاعيان بهذه الصفة اي
مجردا فهو معقول لذاته فمعقولية الشئ هي بعينها وجوده المجرد عن المادة وعلايقها فاذا
وجد الشئ هذا النحو من الوجود في الاعيان كان معقولا لذاته وان كان موجودا في
ذهنك كان معقولا لذهنك قصه اذا كان الشئ موجودا في الذهن ولم يكن في الاعيان
مجردا كان معقولا لي لذاته قصو كون الاول مبدأ وعلمه بانه مبدأ هو نفس وجود هذه الصور
عنه هو علمه بان مبدأ لها قصز كونه موجودا او موجودا عنه هذه الصور هو علمه بانه مبدأ
لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم اخر يعلم به انه مبدأ لوجودها عنه قصح نحن نعقل الاول ونعقل
انه مبدأ للاشياء على وجه اخر وليس هو الاول بعينه كما ان نعقله لذاته ونعقله لانه مبدأ الوجود
الصور عنه هو بعينه وجودها فاذن معلومنا من الاول يخالف لمعلومه فليس لمعلومنا منه
وجود الا في الذهن ومعلومه من ذاته ومن الصور هو نفس وجودها قصط عندهم ان الله
لا يصح عليه الاعراض وهو مع ذلك موصوف بالارادة والارادة عرض الا انهم يقولون
ان ارادته لا تحتاج الى موضوع ولذلك الفنا عندهم عرض لا تحتاج الى موضوع د السبب في
وجوب ان يكون واجب الوجود واحدا هو ان الذي به يتشخص اما ان يكون ذاته علته واما ان
يكون غير ذاته علته فان كان ذاته علته لم يصح ان تتكثر اشخاصه لانا اذا قلنا ذاته علة تشخصه
كانا نقول شخصيته في ذاته فيكون ذاته وشخصيته شيئا واحدا واما ان تتكثر بصفات مختلفة
فيكون تلك الصفات علة لوجود تلك الاشخاص فيكون وجوده الشخصي متعلقا بعلة فواجب
الوجود بذاته لا يصح ان يكون واجب الوجود بغيره دا ان ما تشخص بذاته يكون ذاته علته
فيكون علة كونه واحدا هو انه هو هو فلو كان الانسان علة تشخصه ذاته لكان ذاتيا له ان يكون
انسانا لا انه لا علة في كونه انسانا غير ذاته ان قيل ما علة الانسان في انه انسان قلنا لا علة لكونه
ذاتا فان العلة لوجود الماهية وكونه انسانا هو واجب الوجود بذاته لا علة له في انه واجب
الوجود بذاته فاذا دخلت علة سواء افادت وجودا شخصيا او غير شخصي كان الوجود معلولا
فيكون واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره فكونه واجب الوجود وكونه هو نفس ذاته ونفس
حقيقته لانه لم يصر بشئ اخر هذا فلما كان كذلك وكان علة شخصيته ذاته كان كونه هو وكونه
واجب الوجود بذاته شيئا واحدا فلم يصح ان تتكثر هذا المعنى في حقيقته دب كل معنى في ذاته
وحقيقته يكون واحدا فلا يتكثر في حقيقته وانما يتكثر باعراض وصفات فواجب الوجود
لا يصح ان يتكثر بصفات واعراض ولا يجوز ان يدخل عليه شئ يكون علة لوجوده فانه نفس الوجود
دج كما يصح في واجب الوجود ان لا يتكثر لا في معناه ولا في شخصه والشئ اذا تكثر فاما ان يتكثر في معناه
واما ان يتكثر في شخصه وكل معنى فانه في ذاته واحد فلا يتكثر في حقيقته واما في شخصه فان
تشخص واجب الوجود هو انه هو فتشخصه وانه هو واحد وهو نفس ذاته وحقيقته دد الحكمة
معرفة الوجود الحق والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته فالحكيم هو من عنده علم واجب الوجود
بذاته بالكمال وكل ما سوى واجب الوجود بذاته ففي وجوده نقصان عن درجة الاول فبحسبه
يكون ناقص الادراك فلا حكيم الا الاول اذ هو كامل المعرفة بذاته ده كل غاية فهي خير وواجب
الوجود لما كان الغاية فيما يصدر عنه كان الخير المطلق دو هو الغاية في الخلق ان كل شئ ينتهي
اليه كما قال وان الى ربك المنتهى دز الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله لا يدخل
افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور ولو توهم متوهم ان العالم يدخله خلل او يتعقبه استئنافه

ونظامه انتقاص لوجب من ذلك ان يكون غير تام القدرة والحكمة والعلم تعالى عن ذلك
اذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه وهذه الآفات والعاهات التي تدخل على الاشياء
الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام التام رح انما يتوهم كمال
فوق كمال باعتبار ذوي الكمال وتفاوت بعضهم من بعض في اضافة الكمالات الى الكمال التام
فيكون التفاوت بحسب ذلك واذا كان الاول غاية في الكمال وليس وراءه كمال يقاس به كماله
فلا يتوهم كمال فوق كماله رط الطبيعيون توصلوا الى اثبات المحرك الاول بما سنوا به من وجوب
قوة غير جسمانية غير متناهية تحرك الفلك وارتقوا اليه من الطبيعة والالهيون سلكوا غير
هذا المسلك وتوصلوا الى اثباته من وجوب الوجود وانه يجب ان يكون واحدا لا تكثر فيه
بينوا ان الموجودات صادرة عنه وانها من لوازم ذاته وان الحركة الفلكية تحرك شوقا اليه
وطلبا للتشبه به في الكمال ولا يجوز ان يكون كماله لا يكون متخصصا به وان لا يكون فوق كماله
كمال فانه لو امكن ذلك لكان ذلك الذي له ذلك الكمال الاعلى اولا ري عقول الكواكب بالقوة
لا بالفعل فليس لها ان تعقل الاشياء دفعة بل شيئا بعد شيء ولا ان تتخيل الحركات دفعة بل
حركة بعد حركة والا لكانت تحرك الحركات كلها معا وهذا محال وحيث يكون الكثرة يكون ثم
نقصان ولما كانت الكواكب في ذواتها كثرة اذا كان فيها تركب من مادة وصورة هي النفس
كان في عقولها نقصان وانما الكمال حيث يكون البساطة وهي الاول والعقول الفعالة ريا
ان لم يكن سبق للامكان او لم يكن الامكان لم يكن موجود سوى واجب الوجود فانه ان رفعت
طبيعة الامكان كانت طبيعة الامتناع او طبيعة وجوب الوجود فوجوب الوجود لا يصح الا
لذات واحد فلا يكون اذن موجود غيره ريب النفس تحرك هذه المادة كما تحرك نفوس الافلاك
اجسامها فكما ان تلك النفوس للحركة لتحصل ما تحتها فكذلك هذه النفوس الارضية للتحرك
لتحصل المزاج او غير المزاج من احوال البدن بل يكون على افضل ما يمكن ان يكون عليه فيكون
هذا من توابع ذلك الطلب فلذلك قيل ان النفس هي الغاية فان النفس تحرك لذاتها لا انها
هو لا لشيء آخر وعنايتها الشخصية هي ان يكون على افضل ما يمكن ان يكون عليه ريج النفس اذا
ادركت شيئا فانها تطلب للاستكمال لا لتدرك ذات الشيء المدرك بل يكون ذلك من توابع
ذلك ريد النفس النباتية من الانسان هي في البدن فلا يصح ان تحصل فيها شيء لا يكون في
البدن فالمزاج وترتيب الاعضاء والاشكال والهيئات انما تحصل في النباتية مع حصولها في
البدن وهذه تحصل في البدن بعد الحركة فلهذا لا يصح ان تكون هذه الاشياء غايات بل هي
من توابع الغايات فالغاية التي يصح ان يكون في النفس طلب الكمال الذي هذه من توابعه
ريه كل حال من الاحوال الجسمانية فهي تابعة لكمال وذلك الكمال هو النفس ريو النفس تحرك الى
غاية لها في ذاتها وغايتها ان يكون على افضل ما يمكن ان يكون عليه وغايتها التي لها في ذاتها
هي مطلوبها والغاية اما ان يكون في الاعيان او في نفس المحرك ويجب ان يكون لكل حركة غاية
متعينة اليها تحرك الشيء يكون اما حاصلة في الاعيان او في نفس المتحرك ريز برهان في اثبات
النفس مأخوذ من جهة غاية حركة العناصر الى الاجتماع المودي الى وجود النفس لما كانت الحركة
تحصل بعد وجود الغايات في الاعيان كالجهات او في نفس المحرك كما تكون في نفس البناء وكان
واجبا ان يكون الغاية الجزئية موجودة حتى يصح وجود حركة جزئية وجب ان يكون حركة العناصر
الى الاجتماع لغاية اخرى غير الاجتماع فان الاجتماع تحصل بعد الحركة وتلك الغاية منه يصح

وجودها ويكمل بها البدن ويكون الاجتماع والمزاج والتركيب والاشكال وغير ذلك من الاحوال
التي تحصل للبدن بعد الحركة من توابع تلك الغاية وتلك الغاية هي بعينها المحركة فيكون فاعله
للحركة وغاية لها والفاعل والغاية هما واحد في الانسان وهو النفس ريح كل حال من الاحوال
الجسمانية يعرض بعد الحركة فلا يصح ان يجعل غاية للحركة فالمحرك هو بعينه الغاية وهو النفس ريط
لو كان المزاج هو النفس لكان يجب ان يكون المزاج موجودا قبل المزاج اذ كان هو الغاية المحركة
للعناصر الى الامتزاج رك كل ادراك جسماني فانما يتم بفعل وانفعال والانفعال هو حصول
جامع زوال حال ولا يصح ان يكون المدرك هو الحاصل او الزائل فالجسم واحواله آلات لان المدرك
يجب ان يكون شيئا ثابتا فالحرارة الطارية مثلا تحيل الحرارة المزاجية ولا تجتمع معها اذ لا تجتمع كيفيتان
في جسم فحينئذ يقع الاحساس بالحار ولذلك تفرق الاتصال يدركه غير الاتصال المتفرق وغير
الاتصال الحادث وانما يدركه شيء ثالث وكذلك الحال في المتحلل من البدن انما تطلب بدل المتحلل
شيء غير الباقي بعد التحلل فان الباقي لم يتحلل منه شيء فاذا انما تحلل من شيء هو ثابت باق وذلك
هو غير البدن بل الحافظ لمزاج البدن وهو الذي نسميه كماله وكذلك الحال في ترتيب الاعضاء
وكذلك انما الفاعل له غير المزاج وهو المدبر للبدن الذي يأخذ من جانب ويزيد في جانب
حتى يتم الاعضاء والمريض اذا صح قائما يثبت له العلم بما كان عليه لاجل الحفاظ معلوماته في
القوة الحافظة والقوة الحافظة كانت معوقة عن فعلها في حال المرض لاجل ما كان غشي المكان
الذي يترتب منه القوة الحافظة من الابخرة والاخلاط فلما زالت تلك المخالطات انجلى عنها العائق
ركا المعنى الكلي لا وجود له الا في الذهن ولا يجوز ان تتخصص شخصا واحدا ويكون موجودا عاما
فانه حينئذ لا يكون عاما واذا وجد عينا فانه يكون قد تخصص وجوده باحد ما تحته وذلك
كالحيوان فانه معنى عام ولا يكون موجودا عينا واحدا فيكون حيوانا مطلقا بل اذا صار موجودا
فانما يكون اذا تخصص وجوده باحد الانواع التي تحته ويكون اما انسانا واما فرسا او غيرهما
والتخصص لا محالة يكون بفصل مقوم للنوع كالناطق والصاهل ركب الجسم ليس مستقلا بنفسه
فان وجوده لغيره فالصورة الجسمية موجودة للهيولى قائمة بها والهيولى وجودها بغيرها فان
وجودها بالصورة الجسمية وهي الاتصال والانفصال ريج الوحدة من الاسماء المشككة كالوجود
وهي من اللوازم والمعنى الجامع لوحدتي الجوهر والعرض هو انه وجود غير منقسم فهذا هو المعنى العام
الواقع على الوحدة واذا قلنا وحدة الجوهر معنى يفارق موضوعاتها وان وحدة العرض معنى لا يفارق
موضوعاتها كنا قد خصصنا ذلك العام وهذا التخصيص ليس بفصل اي ليس هو تخصيصا بفصل
كالتخصص للمعنى الكلي اذا وقع في الوجود بفصل فيكون عينا موجودا فان ما تعرض له الوحدة من
الجوهر والعرض للمقوم لهما ركد الوحدة حقيقتها انها وجود غير منقسم ووحدة الاعراض ووحدة
الجوهر من حيث حقيقة الوحدة لا تفارق موضوعاتها فليس من شأنها ان تفارق ركه ليس
سبيل الوحدة في موضوعاتها سبيل اللونية في البياض فالوحدة من اللوازم وهي كالوجود لا يتقوم بما
يطرأ عليه ولا يكون غير مفارق ركو ان قيل ليس امتناع مفارقة الوحدة لموضوعاتها كامتناع مفارقة
البياض لموضوعه بل كامتناع مفارقة الجنس للفصل اجيب ان موضوعات الوحدة لا يتقوم بها وليس
سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة كسبيل الفصول مع الاجناس ركز الاعراض والصور المادية
وجودها في ذواتها هو وجودها في موضوعاتها فلا يصح عليها الانتقال عن موضوعاتها بل يبطل
عنها والنفوس الحيوانية هي صور مادية والنفس الانسانية ليست هي صورة مادية اذ هي غير منطبعة

فى المادة والشبهه فى قوامها الحيوانيه والنباتيه وهل هى قوامها وانها ان كانت قوامها كيف يبطل
ببطلان المادة وهى قوامها رکح النفس الانسانيه وان كانت قائمة بذاتها فانها لا ينتقل من هذا
البدن الى غيره لان كل نفس لها مختص ببدنها ومختص هذه النفس غير مختص تلك النفس
فلنسبه ما تخصصت بذلك البدن لا لغيرها رکط الحدود لا يصح ان يسند الى اشخاص النوع الفاسد
فانه حينئذ يبطل ذلك الحد مع فساد المحدود ولكن الحد لا يفسد واما اذا كان الشخص هو نفس
النوع كالشمس مثلا صح اسناد الحد اليه ولم يقع اشتقاق من فساده رل معقول الاول من اشخاص
الانواع الكاينه الفاسدة ليس يصح ان يكون محمولا على هذا الشخص على ان ذلك المعقول هو معقول
هذا الشخص من حيث هو مقيس اليه فانه يلزم حينئذ ان يكون استفاد عقليته من وجوده و
وجوده محسوس وتقييدك بالاشاره من الحس اليه ويكون هذا المحسوس فاسدا وللجوز على علمه
الفساد ولكن المعقول له من الاشخاص ومن هذا الشخص ايضا هو نفس الصورة الحاصله معقوله له
لا ان مقايسته الى هذا الشخص الموجود فانه ان قايسه اليه لزم حينئذ ان يكون عقله هذا الموجود
لا من اسبابه وعلله بل من اشارة حسية اليه او من وجه آخر مشابه لما يدرك عليه الشخص الجزوي
المشار اليه فلا يجب البتة ان يقايس بين هذا الشخص الموجود المشار اليه وبين معقوله بل يجب
ان يكون معقوله كليا يصح حمله عليه وعلى ساير اشخاص نوعه واما معقولنا فقد يكون على هذا النوع
ما لم نقس الى هذا الشخص الموجود حتى نقول ان هذا المعقول هو هذا الموجود فاذا قسناه اليه
على انه هو بعينه يكون محسوسا لا معقولا فان المعقول من الشئ هو ان نعرف الشئ باسبابه وعلله
وصفاته على ان تلك الصفات يجوز حملها على هذا الشخص بعينه وعلى ساير اشخاص النوع فان
قيست الى هذا الشخص قيست لا على انها هو بعينه بل على انها يصح مقايستها الى اى شخص كان من
اشخاص نوعه ومعقولنا او لا يكون من وجود الشئ ومن ادراك حسنا له اولا وبهذا الوجه يكون
جزئيا وفاسدا او متغيرا اذا قسناه اليه ثم نعقل منه صفاته واسبابه فيصير المعقول كليا لا يتغير
ويكون حينئذ نعتا ولا لاى شخص كان من اشخاص النوع والمثال فى معقولنا هو انا نعقل انه كلما
اتصلت ثلث خطوط على استقامة بعضها ببعض حصل مثلث يكون زواياه الثلث مساوية
لقائمتين وهذا الحكم يكون كليا غير متغير يصح حمله على كل مثلث او انه كلما اجتمع القمر والشمس
ولم يكن للقمر عرض كان كسوف وكل ذلك يكون لنا من قياس ونظر وبان نحكم فنقول كلما كان
كذا كان كذا ويكون فى علمنا تكرار وانتقال من معقول الى معقول ومعقول الاول لا يصح فيه التكرار
والانتقال من معقول الى معقول ولا استفادة معقولية الشئ من وجوده بل يكون بسيطا يعقل
من ذاته فيكون تعقله له على ما عليه وجوده على ترتيب السببى والمسببى وعلمه فعلى لانه من ذاته
لا انفعالى فلا يتغير وعلمنا انفعالى مستفاد من خارج فيتغير بتغير المنفعل عنه ولو كان فينا علم
فعلى كان بسيطا ولم يكن بقياس ونظر وكان مثاله ان نقول مثلا فلان يخرج الى الموضع الفلانى
ويلقاه فلان ويجرى بينهما البتة كذا فان هذا حكم بسيط ليس فيه تعلق بشرطيه ومثال العلم الانفعالى
ان يستفيد علم شئ من خارج او يقال لك ان فلانا خرج الى الموضع الفلانى ولقيه فلان وجرى
بينهما كذا فكون بالضد من الاول رلا علم الاول هو من ذاته وذاته سبب للاشياء كلها على
مراتبها فعلمه بالاشياء هو نفس وجودها فهو يعلم الاشيا التى لم توجد بعد على انها لم توجد بعد
ويعرف اوقاتها وازمنتها واذا وجدت تلك الاشياء لم يتجدد علمه بها فيستفيد من وجودها
علما مستانفا ويعرف كل شخص على وجه كلى معرفة بسيطة ويعرف وقته الذى يحدث فيه

على الوجه الكلى بانه يعرف اشخاص الزمان كما يعرف اشخاص كل شئ على الوجه الكلى وكما يعرف
هذا الكسوف على الوجه الكلى ويعرف المدة التى تكون بين الكسوفين على الوجه الكلى ويعرف
احوال كل شخص وانفعاله وتغيراته واختلافات الاحوال به وعدمه واسباب عدمه على الوجه
الكلى الذى لا يتغير البتة ولا يزول بزواله ولا يجوز ان يدخل علمه الماضى والحاضر والمستقبل من
من الزمان كقولك كان وسيكون وهو كاين من حيث هو كذلك فانه اذا علم كان او يكون
فبالاضافة الى زمان مشار اليه فى الاشارة لا يصح الا بالحس رلب المثل لا يكون شبيها بالمثل من
وجه بل يكون بينهما خلاف فى اشياء والا كان هو ذاك بعينه الاشخاص كلها متعينة فى علم الله
رلج الحد يجب ان يكون لموجود فان الفصل هو الذى يحققه وهو المقوم لوجوده رلد كل مادة اذا
حصلت مستعدة للصورة فانها يستحق بذاتها من واهب الصور ان يفيض عليه صورة بلا زمان
من غير توقف فيه ومثاله المشف اذا قابلت به الشمس فانه يقبل ضوءها بلا زمان ومن غير توقف
فيه ولا يجوز ان يكون لها صورتان صورة يفيض عليها من واهب الصور عند استعدادها و
صورة ينتقل اليها فلا يجوز اذن ان يكون للبدن نفسان فاذن لا تناسخ والنفوس حادثة
فى التناهى واللاتناهى حال الابدان فهما غير متناهيين رله الهيولى الاولى مبدعة والصورة
الاولى مبدعة ابدعهما البارى معا لكن الصورة سبب لها فى تقومها بالفعل وعلة لها والهيولى
لا تفسد البتة لانها لا ضد لها والصورة تبطل عنها وتفسد لتضادها وهى الصور الثوانى التى
هى النارية مثلا او الهوائيه والمائيه والارضيه لا الجسمية التى تتقوم بها الهيولى ولو كانت هيولى
ما تحدث لكان تحتاج فى حدوثها الى هيولى تتقدمها فكان يتسلسل الامر فيها الى غير النهاية رلو
الصورة سبب الهيولى فى تقومها ووجودها بالفعل والهيولى سبب للصورة فى تشخصها وان لم تكن
سببا لوجودها واذا فارقت الصورة الهيولى بطل تشخصها فبطلت اذ تعين وجودها فى تلك المادة
رلز الهيولى متناهية والصورة متناهية والاجسام متناهية ولو لم يكن الهيولى متناهيه لزم
منها ان تكون شئ منها غير متقوم بصورة اذ الصورة متناهيه والاجسام متناهية والهيولى
مستعدة لان تقبل كل صورة لكن بعضها يعوقها عن قبول بعض وبعضها يحصل لها اولا وبعضها
ثانيا ويكون سببا لها فى استعدادها للبعض رلح الكيفيات التى تتبع الصور اذا ابطلت بطل
معها الصور نفسها كالبرودة فى الماء اذا ابطلت بطل معها المائيه وسببها مجهول فانه لا يلزم من
بطلان كيفية تابعة ان يبطل صورة متنوعة فان الصورة سبب لتلك الكيفية وكذلك الكيفيات
يبطل للتضاد بينها والصور للتضاد بينها كالحرارة فى النار يبطلها البرودة فى الماء لكنها اذا
بطلت البرودة عن الماء بطل معها صورة الماء وهذه الكيفية اعنى الحرارة تعد المادة لان
تخلع تلك الصورة اى صورة الماء رلط كل شئ يكون بالفعل يسمى صورة ولذلك سميت الصور
الجسمانية صورا لانها تقيم الاجسام بالفعل رم الهيولى لا تحصل لها كل وما هى مستعدة له بعينها
لان بعض ذلك يعوقها عن بعض وبعضها سبب له فى ان تستعد لبعض رما الاشيا المركبة لما كان
عليها هذه الكيفيات اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فان المزاج يحدث من تفاعلها
فواجب فيه ان يبطل وينقص المزاج من بطلان الكيفيات اذ هى علة له واما الاشيا البسيطة
فلا علة لها تلك الكيفية التى فيها كالنار مثلا ليس علتها الحرارة التى فيها لانها كيفية تابعة لصورتها
واذا ابطلت الحرارة بطل معها صورة النار ولا نعرف علتها رمب حصول المحسوسات فى الحواس
انما يكون السبب فيه استعداد الحواس له فان ابداننا مثلا انما تحس بالحرارة وتتاثر عنها للاستعداد الذى

هو فيها والبصر انما يحصل فيه صورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحدث فيه الصوت
للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول صورة فيها فاما ان يعلم
ان للمحسوس وجودا من خارج فهو للعقل او الوهم والدليل على ذلك ان المجنون مثلا يحصل في
حسه المشترك صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول هذه المبصرات التي اراها
لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم انها بالحقيقة مرئية وكذلك النائم
يرى عند منامه في حسه المشترك اسباب لا حقيقة لها وسبب ذلك حصول تلك الصور في حسه
المشترك فيتخيل له انه يراها بالحقيقة وذلك لغيبة العقل عن تدبيرها ومعرفتها ولذلك اذا
تاثرت ايدينا مثلا عن حرارة فلحسبها لا يكون لها الا الاحساس بها فاما ان يعلم ان هذه
الحرارة لا بد من ان يكون في جسم حار فانما ذلك العقل وكذلك اذا احملت شيئا ثقيلا فانما الحس
بالثقل وينفعل عن الثقل والنفس او الوهم يحكم بان هذا الثقل لا بد من ان يكون في جسم ربح الشيء
لا تتاثر عن شبيهه كالحار لا يتاثر عن حار مثله فلذلك الجسم لا يتاثر عن الجسم بل انما ينفعل الشيء عن
مضاده كالبارد ينفعل عن الحار واذا احست ابداننا مثلا الحرارة مجاورة لحرارتها نائية عليها
احست وتاثرت عنها فان كانت الحرارة مثل حرارتها لم تحس بها لان الشيء لا يحصل في شيء مرتين
فالحرارة الحاصلة فيها شبيهة بالطارية عليها فاذا ازادت عليها تاثرت ابداننا ولا يكون الحاصل
فيها مثلها رمد الاشياء اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقة وجودها لها فلذلك
يدرك ذواتها والنفس وجودها لها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها والالات الجسدانية وجودها
لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة فلذلك لا تدرك ذاتها وليس كذلك النفس
رمه المحسوسات هل هي في الحواس وينطبع فيها والشك في الحاسة المبصرة هل ينطبع فيها المبصر ام
يخرج منها شعاع الى المبصر ولو كان يخرج منها الشعاع لكان يجب ان يكون ما يبصر اكثر من قدره
في الحقيقة لان الشعاع الواقع عليه ينتشر فيه رمو المبصر اما ان يكون المودي له الهواء او الماء فان كان
المودي له الهواء لا يكون الهواء مرئيا معه فيجب ان يكون قدر ما يحصل منه في البصر لا يكون زايدا
على حقيقته وذلك يختلف بحسب القرب والبعد فان القرب يجعله اكبر والبعد اصغر لان القاعدة
يكون المبصر والزاوية يكون في البصر واذا بعد المبصر يكون الزاوية احد وان كان المودي له الماء
فيجب ان يكون قدر الحاصل منه في البصر اكبر لان المبصر ينتشر في الماء ويكون الماء مرئيا فيكون
القاعدة حينئذ جزء من الماء الذي انتشر فيه فلك المبصر ثم عند الى البصر على خطين من جرم الماء
فيكون الزاوية اعظم والمرئي في المرايا انما يحصل فيها صورة المبصر بقدر جرم المرآة ثم ينعكس منها الى
البصر فيكون على زوايا مختلفة رمز الادراك هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك
والادراك بالحواس يكون هناك فعل وانفعال لا محالة فنحن اذا ادركنا ذواتنا فانما يكون المدرك
لها نفوسنا التي لا ينفعل البتة لا امزجتنا وابداننا ولا يكون مدركة لها بالة بل يدركها بذاتها فانها
ان كان المدرك لها مزاجا فالمزاج قد انفعل عند ادراكها وتغير فيكون غير ثابت ولا باق على
حالته التي كانت له قبل الادراك فيجب ان يكون المدرك لها شيئا ثابتا وهو النفس الذي هو كماله
ربح النفس ليس بمزاج فانه اذا تغير عن صحته واعتداله فانه لا الحس يتغير وهو غير باق على
صحته بل قد تغير فيجب ان يكون المدرك لتغيره شيء ثابت هو النفس الذي هو كماله وكذلك اذا
تفرق الاتصال لا يحس به المزاج وهو قد تفرق اتصاله وتغير بل يكون المدرك له شيء ثابت غيره
وهو النفس وكذلك القوى التي في اجسامنا اذا تحركت الى خلاف ميولها فانما تحركها شيء غيرها

وهو النفس وكذلك اذا احست حاسة بشيء كان المدرك لها النفس فان الحاسة قد انفعلت
عند الاحساس فلم يبق على حالتها رمط الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته وهو الموجب
له وذاته هو الواجبية وايجاب الوجود فهو علة الوجود والوجود في كل ما سواه غير داخل في ماهيته
بل طارئ عليه من خارج ولا يكون من لوازمه وذاته هو الواجبية او الوجود بالفعل لا الوجود
مطلقا بل ذلك من لوازمه رن الحق ما وجوده له من ذاته فلذلك الباري هو الحق وما سواه
باطل كما ان واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف الا من ذاته فهو كما قال شهد الله انه لا اله
الا هو رنا كل ما وجوده لذاته فيجب ان يكون واحدا وواجب الوجود وجوده لذاته فهو واحد
فان وجوده لانه واجب الوجود فيقتضي ذلك ان يكون هذا بعينه ويكون غير معلول لانه
لا ماهية له بل له الانية اذ كل ذي ماهية معلول لان وجوده لا لذاته بل من غيره رنب واجب
الوجود يكون الوجود بالفعل داخلا في حقيقته اذ هو وجوب الوجود لا لازما لحقيقته والوجود
اذا اخذ في حد الجوهر وقيل انه الموجود لا في موضوع فانما يدل على حقيقة الماهية ومعناه ان
الشيء الذي من شانه ان يكون وجوده لا في موضوع فان هذا مقوم لكل جوهر فان كان شيء
يكون الوجود بالفعل داخلا في حقيقته ولم يكن لازما لم يكن ذلك الشيء جوهرا وهذا هو واجب
الوجود فواجب الوجود لا يطلق عليه معنى الجوهر اذ ليس هو بجوهر وهو منزه عن ان يقال انه جوهر
ربح الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد فالوجوب الصرف واحد للحق لا ماهية ومقارنا لها فلا
يكون تلك الماهية واجبة الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا يجب البتة
في وقت من الاوقات وواجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت ويجوز ان يكون ذلك الوجود
معلول الماهية او معلول شيء في الماهية والوجوب المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا
البتة فان كان ان يقترن ماهية فواجب الوجود ان كان يمكن ذلك فيكون تلك الماهية عارضة
له وواجب الوجود مشار اليه بالفعل في ذاته متحقق في نفسه وان لم يكن تلك الماهية وهذه
هي الانية فوجوب الوجود لا ماهية له غير الانية رند كل عرض وكل صورة مادية ليس يصح وجود
طبيعته وانما يصح وجود شخص منه وتشخصه اما بذاته او لا يكون بذاته فان كان تشخصه بذاته
كان شخصا واحدا مثل صورة كل كوكب ولم يصح وجود اشخاص كثيرة منه وان كان تشخصه لشيء
آخر فاما ان يكون ذلك الشيء موضوعه او شيئا آخر فان كان شيء آخر كان متقوما تشخصيته قائما
بذاته مستغنيا عن موضوعه وان كان موضوعه فيجب ان يترجح موضوعه بصلوحه له عن ساير
الموضوعات التي يجوز ان يكون له بسبب لم يعرض لساير ما الذي كان جايزا ان يكون موضوعا
له من اشخاص موضوعاته فاذن موضوعه هو الذي عين وجوده وشخصيته فلا يصح وجوده
من دون ذلك الموضوع فلا يصح عليه الانتقال رنه الصورة النوعية كالانسانية مثلا والكنا
كلها واحدة والمادة كذلك واحدة لا اختلاف فيها وهي مستعدة لكل صورة من حيث هي مادة
واذا اتصفت مادة ما بصورة ما فانما يكون ذلك بسبب وذلك السبب حادث بعد ما لم يكن
وكل حادث بعد ما لم يكن يحدث في مادة فيجب ان يكون ذلك السبب المعين لتشخص تلك الصورة
في تلك المادة شيئا حادثا في المادة لا في تلك الصورة وكذلك النفوس كلها واحدة في طبيعتها
وجوهريتها واختلافها في الذكاء والبلادة والخيرية والشرارة لاحوال تلحق المادة فيجب في
النفس تلك الهيئة واما اختلافها في الاحوال التي لها من خارج كالسعادة والنحوسة فلاحوال
يوافيها من خارج كحركة الفلك او كقدر الله او غيره مما يجري هذا المجرى رنو صورة الجسمية التي

هي الاتصال بطل مع بطلان الصورة المقترنة بها المستقيمة ايا ما موجودة بالفعل كالنار مثلا
صورة الجسمية التي في هيولاها المقترنة بالصورة النارية اذا بطلت صورة النار وحدثت
صورة الهواء بطل صورة الجسمية بها وتحدث صورة جسمية اخرى مع حدوث الصورة الهوائية
والدليل على ذلك ان الابعاد التي هي الاتصالات نفسها او اشياء تعرض للاتصالات
تتغير وتبطل بالتكاثف والتخلخل فانها اذا تخلخلت بالصورة النارية تلك الهيولى القابلة
للاتصال كان الاتصال غير الاتصال الذي كان عندنا كانت قابلة للهوائية فانها امتدت
وتزايدت في الاقطار فاذا تكاثفت الهيولى بطلت تلك الصورة النارية وصورة الاتصال
معها وحدثت صورة المائية مثلا واتصال اخر يكون صورة الجسمية فتجتمع الهيولى وتتكاثف
وتتقلص اقطارها فتغير الابعاد دليل على بطلان الاتصال الذي هو صورة الجسمية وعلى حدوث
اتصال اخر رنز الله تعالى كان خلق هذا العالم مختارا فانه ان لم نقل انه كان مختارا كان ذلك
منه عن غير رضى به وليس المختار اذ اختار الصلاح ففعل يلزمه ان يختار مقابله ايضا فيفعله
او اذا لم يفعل مقابلة لم يكن مختارا بل الاختيار يكون بحسب الدواعي وذاته دعا الى الصلاح فاختاره
رنح هو عاشق لذاته وذاته مبدأ كل نظام الخير فيكون نظام الخير معشوقا له بالقصد الثاني رنط
الخير بالحقيقة هو كمال الوجود وهو واجب الوجود بالحقيقة والشر عدم ذلك الكمال رس الاشياء
النافعة لنا قد نسميها خيرات وليست هي بالحقيقة خيرات رسا النظام الحقيقي والخير المحض هو
ذات الباري ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته وكل ما يصدر عن ذاته اذ هو نظام
وخير يوجد مقرونا بنظام يليق به وخير يليق به اذ الغاية في الخلق هو ذاته وهذا النظام الخير
في كل شيء ظاهر اذ كل شيء صادر عنه لكنه في كل واحد من الاشياء غيرها في الاخر والخير الذي
في الصلوة غير الذي في الصوم رسب التشبه بالباري في تحري الخير ان يوجد عن الشيء شيء يكون
الخير والفائدة من لوازم قصدا على منهما رسج نحن اذا فعلنا فعلا وتوخينا به الخير الذي في ذاتنا
فذلك الفعل يكون فيه خير لانه نافع لخير به ذاتنا ويكون الخير فيه بحسب ذلك الشيء المفعول
وعلى ما يليق به فيكون هذا الخير بالقصد الثاني وبالقصد الاول انما يكون الخير الذي في
ذواتنا رسد هذه الكيفيات الاربع هي فصول الاسطقس والاسطقس هو الموضوع للمزاج
ولذلك يكون المركبات اذا بطلت عنها هذه الكيفيات التي هي فصول الاسطقس الموضوع
للمزاج بطلت باسرها لانها تبطل ما قوم مزاجها وليست هي فصولا للعناصر التي هي غير الاسطقس
باعتبار بل هي صور النار والهواء والماء والارض ومع ذلك اذا بطلت بطل بها الصور
رسه الادراك اللمسي لا يتم الا باستحالة في المزاج ومحال ان تبقى الكيفية المستحيلة مع المستحال اليه
ومحال ايضا ان يدرك ما ليس بباق والمدرك غير المزاج والتركيب الصحيح ما دام صحيحا لم
يدرك تفرق الاتصال انما يدرك اذا حصل تفرق والمتفرق من حيث هو متفرق غير باق
على صحته انما الباقي على صحته ما لم يلحقه التفرق فالمدرك للالام الحاصلة من جهة تفرق الاتصال
شيء ثالث غير التركيب الذي تفصل رسو معنى قولنا ماهية الجوهر جوهر هو معنى انه الموجود في
الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة له واذا عقلت النفس منه هذه الصفة فانما
تحصل منه في النفس معقول ماهيته ومعناها لا ذاتها وسواء كانت ماهيته في الاعيان او في
النفس فان النفس تعقل فيها انها الموجود في الاعيان لا في موضوع وليس اذا كانت في النفس
او في العقل موضوع بطل هذا الحكم عنها ولم يكن ماهية لا يكون في الاعيان ليس في موضوع

مثل حجر المقناطيس والكف رسز هذه الماهية وهي انها ماهية من شانها ان يكون موجودة
في الاعيان لا في موضوع اذا عقلت وحصلت في العقل لم يتغير عن حقيقتها فانها يكون ايضا في
الاعيان لا في موضوع وهذا المعقول منه هو من لوازمه لا ماهيته رسح الجوهر من حيث هو جوهر
معنى اذا وجد كان وجوده لا في موضوع والمعقول منه في النفس هو عرض فيها وهو انه اذا وجد
كان وجوده لا في موضوع والمعقول منه في النفس هو عرض فيها وهو انه اذا وجد كان وجوده
لا في موضوع ويكون ذلك لازما من لوازمه لا لحده رسط قولهم ان العقل ينتزع صور الموجودات
ويستثبتها في ذاته فليس معناه ان ينتزع تلك الصور والذوات كما هي بل يعقل معناها ويستثبت
ذلك المعنى في ذاته وتلك الموجودات جواهر كانت او اعراضا فان المعقول فيها في النفس عرض
اذ هي في النفس لا كونها ولا يصير تلك الذوات صورا للنفس والعقل كما ذهب اليه قوم بل
معانيها يكون صورا لها رع معقولية الشيء هو من لوازم الشيء وهو انتزاع معناه واستثباته في
الذهن رعا ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته كالمقدار في الجسم او النقطة في الخط
فانه ان كان المقدار يطابق الجسم يكون مثله جسما فيكون جسم في جسم والنقطة في الخط ان كان
يطابق جزءا منه فيكون من نقط خط رعب النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة
للخط المتناهي ولما كانت نهاية الخط الذي له بعد واحد ومقدار واحد لم يكن له مقدار كما ان
الخط نهاية السطح الذي هو ذو بعدين وصار له بعد واحد وكذلك السطح لما كان نهاية لذي
الثلثة الابعاد وهو الجسم صار له بعدان رعج كل ذي مقدار فله وضع خاص والنقطة وان لم تكن
مقدارا فلها وضع واليها اشارة والنقطة لا ينقسم وكل ذي وضع فانه ينقسم بان الموجبة الكلية
لا ينعكس والوضع للنقطة من جهة انها تكون في خط واما في ذاتها فانها لا وجود لها منفردا بل
هي كيفية في موضوع وكذلك البياض له وضع من جهة موضوعه والوحدة والنقطة والخط والسطح
كلها تحدث دون الموضوع وان لم يكن موجدا الا في موضوع رعد الفرق بين الكمية والمقدار
ان المقدار كمية محدودة والكمية مقدار غير محدود والكمية في الحقيقة هي معنى يمكن ان يقدر
به الشيء او يقدر بالشيء رعه الجسم الواحد قد يكون موضوعا لابعاد مختلفة يترادف عليه بالفعل
فيزول عنه بعد بعد ويكون الجسم باقيا على حاله موضوعا للبعد الحادث المتجدد ويكون
المادة لجميع الصور واحدة فلا يكون للاتصال غيرها للانفصال وليس السطح كذلك اذ ابطل
ما تشخص به في موضوعه بطل ذلك السطح المتشخص وصار سطحا اخر لانه عرض لا يكون تشخصه
بذاته بل قوامه بموضوعه واذا تعين بموضوعه شخصا واحدا فانه يبطل بالاتصال والانفصال
واختلاف الاشكال والمقاطع لانه يبطل تشخصه بهذه الاسباب المثال في ذلك اذا كان سطح ما
قطع بنصفين فقد بطل ذلك السطح وحدث سطحان اخران ولم يكن هناك شيء باق عرض له
القطع كالهيولى اذا انفصل بنصفين رعو السطح يعتبر فيه انه نهاية ويعتبر فيه انه مقدار وليس
هو مقدارا بالجهة التي هو بها نهاية ونسبة ذلك المعنى وهو انه يمكن ان يفرض فيه بعدان الى
المقدارية فيه نسبة فصل الى جنس لا كنسبة المقدار به الى الصورة الجسمية فان هذه النسبة نسبة عارض
الى صورة رعز الوحدة فاعلة للعدد فلذلك هي جزء له والنقطة ليست فاعلة للخط فلذلك ليس
هي جزء له رعح بين المماستين لا بد من الحركة فلا يتصل الى المماسات ويجب ان يتوسط الحركة فانها
بالحركة ينتقل الى المماسة الثانية ولذلك بين الانين زمان لا محالة رعط النقطة يجوز ان يعرض لها
مماسة منتقلة والمماسة تكون في ان والحركة يكون في زمان ولا محالة وكان ان الزمان لا يكون من

تتالي الآنات كذلك الخط لا يكون من تتالي النقط واذا ماس الجسم جسما بنقطة ثم ماسه بنقطة
اخرى يكون النقطة الاولى قد بطلت بالحركة التي بينهما اذ المماسة لا تثبت والجسم يكون بعد المماسة
كما كان قبل المماسة لا يكون فيه نقطة ثابتة يكون مبدأ لخط بعد المماسة ولا يبقى ممتدا بينها وبين
آخر المماسة فان النقطة انما هي نقطة بالمماسة لا غير واذا بطلت المماسة بالحركة لم يبق النقطة ولم
يبق الخط الذي النقطة مبدأ له رف النقطة كيفية كالتربيع مثلا ولها وضع من جهة انها في الخط
لا انها نهايته رفا نسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط لكن الآن لا وجود لها بالفعل الا
بالفرض والاعرض للزمان قطع بالفعل رفب العدد يعني به ما فيه انفصال فيوجد فيه واحد
ويعني بالاول انه غير مركب من عدد وانه لا نصف له عدا الا نصفا مطلقا ولكل واحد من الاعداد
صورة تخصه كالعشرة وحقيقته هي وحدة التي لا تنقسم فان العشرة لا ينقسم الى عشرتين يكون
كل واحد منهما عشرة وله خواص العشرة فاما انفصاله الى جهة جهة فان ذلك من لوازمه لا من ماهيته
فماهيته هي العشرية وهو مركبة من الاحاد التي فيها رفج لكل واحد من المضافين معنى في نفسه ولكنه
بالقياس الى الآخر وليس هو ذلك المعنى الذي للآخر وهو بذلك المعنى مضاف كالاب مثلا فان
اضافته للابوة التي فيه وللابن فان اضافته للبنوة التي فيه وليس هناك شيء واحد هو في
كليهما ولا لحال الموضوعة للمعنيين اللذين هما بهما مضافان وان كانت تلك الحال لكون كل
واحد من المضافين بحال بالقياس الى الآخر ككون كل واحد من القفيس والثلج ابيض فهو محال
فان كون كل واحد منهما غير كون الآخر فلا حالة ثابتة موضوعة للابوة والبنوة وهذه الاثنينية
موجودة والمعنيان لهما وجود من خارج لا في الذهن وحده رفد قولهم ان الاضافة لا يتناهى
فان لكل واحد من الاضافة اضافة اخرى كالابوة مثلا فلها علاقة مع الاب دون العلاقة التي
لها بالقياس الى الابن هذا الشك يحل بتحديد معنى الاضافة رفه كل واحد من المضافين معقو
بالقياس الى الآخر فسبب معنى الاضافة التي فيه وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره فسبب
شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف
لذاته لا باضافة اخرى رفو ماهية الابوة مضاف معقول بالقياس الى الابن وكون هذا المعنى
في الابن مضاف بذاته معقول بسبب نفسه لا بسبب شيء آخر وهذه اضافة يخترعها العقل وهو
عارض من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة
اخرى فكون هذا المعنى محمولا للمضاف لذاته وكونه ابوة مضاف لذاته فان نفس هذا الكون
مضاف لذاته بلا اضافة اخرى فانه في الاعيان اذا كان مضافا اليهما موجودا مع شيء آخر
يكون لذاته وللمعية اخرى تتبعه بل نفس نفس المع او المعية المختصة بنوع تلك الاضافة كما كانت
ماهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى وحقيقة هذا المعنى في الوجود هو انه امر يكون
بحيث اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس وحقيقته في العقل ان يعقل بالقياس الى غيره
وكونه في العقل غير كونه اضافة في الوجود وليس كل ما يعقل مضافا يكون له اضافة في الوجود
فان المتقدم والمتاخر هما متضايفان في العقل وليسا متضايفين في الوجود فان احدهما
معلوم بالاضافة العقلية غير الاضافة الوجودية وكون الشيء بحيث اذا عقل كان مضافا اي
معقول الماهية بالقياس الى غيره لا يلزم ان يكون له اضافة اخرى في الوجود لا في العقل ويكون
معقولا لسبب شيء غير ذاته حتى يكون اضافات في اضافات كثيرة لا يتناهى رفز المضاف
هو الشيء بحيث اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس الى غيره فاذا لم يعقل لم يكن مضافا

رفح اعتبار الذات شيء واعتبار كونه بحال شيء آخر رفط الابوة معنى موجود في الاب معقول
بالقياس الى الابن وهو معقول بذاته وكون هذا المعنى في الاب ليس معقولا بالقياس
الى غيره بسبب شيء غير نفسه رص الاضافة الوجودية هو كون المعنى بحيث اذا عقل كان معقو
الماهية بالقياس الى غيره وليس ذلك وجوده رصا ماهية الشيء ليس وجوده وكون الشيء معقو
الماهية بالقياس الى غيره ليس لكونه موجودا بالقياس الى غيره كالبياض مثلا فانه موجود بالقياس
الى موضوعه وليس ماهيته معقولة بالقياس الى الموضوع رصب المتضايفان متكافئان في اللزوم
لا في الوجود فقد يكون الشيئان متضايفان واحدهما معدوم رصج الشيء لا يحصل في شيء مرتين
كبياض في موضوع فانه لا يحصل فيه مرتين بل يكون فيه مرة واحدة رصد الابيض اذا استحال الى
الخضرة فانما يستحيل اليها في الخضرة من خلط السواد لان الشيء لا يتاثر عن مثله فان الحرارة لا تسخن
عن الحرارة رصه معنى قوله انه مما يخالف بسابه ان في الخضرة خلطا من السواد والبياض فلا يكون
ضدا لهما رصو الضرب بذاته لا يؤلم بل انما يؤلم بسبب ما يحدث عنه من تغير المزاج وانفعاله عنه
فاذا لم ينفعل عنه لم يحس بالالم فكثير من الناس يضربون ويكون نفوسهم مشغولة بشيء فلا يحسون
بالالم رصز قوله النفس ذاتها لها اي مجردة وقوامها بذاتها والعقول ذواتها لها فهي معقولة
لذواتها والمعقولات التي تجرد عن المواد ليست لها ذوات فهي معقولة لا لذواتها بل قوامها
بغيرها رصح ان عرفنا الاشياء باسبابها ولوازمها عرفنا حقايقها ولولا لوازمها لكنا لا نعرفها باشيائها
بل من حيث هي موجودة محسوسة لنا كما اذا ادركنا شيئا جزئيا فانا ندركه حسا والاحساس بالحقيقة
هو ان يدرك شيئا حادثا لم يدركه قبله وهو ادراك بعد ان لم يدرك والاحساس بالاعتبار
الى الآلة من حيث انه نال شيء وحصل شيء آخر هو انفعال وبالاعتبار الى القوة المدركة ليس بانفعال
فلهذا لا يصلح ان ينفعل المدرك من حيث هو مدرك فان المنفعل يجب ان يكون آلة والمدرك
لا يجب ان يتغير ذاته من حيث هو مدرك وان تغيرت احواله واحوال آلته وليس في العقل
انفعال ولا قوة انفعالية وفي عقولنا انفعال من جهة مادتها ولولا هذه القوة البدنية فينا لم
يكن لنا سبيل الى ادراك شيء والفرق بين الانفعال والاستكمال ان الانفعال يعتبر فيه زوال
شيء مع حدوث شيء والاستكمال يعتبر فيه حدوث شيء في شيء لم يكن فيه ضده فزال عنه وحدث
هو فيه بل هو كاللوح اذا كتب فيه شيء رصط الخير ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده اي في
رتبته وطبقته من الوجود كالانسان مثلا والفلك مثلا فان كل واحد منهما انما يتشوق من الخير
ما ينبغي له وما ينتهي اليه حده ثم ساير الاشياء على ذلك ش معنى قوله ذاته له اي لم يوجد لغيره
ولا ان تملكه غيره وان يكون آلة لغيره او صفة له او عرضا يعرض له كما يقول ان القوى وجودها
للنفس اي آلة لها شا الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود لا
لشيء آخر او سبب فان ذلك يوجب له نقصا شب الشيء الذي يعقل بتجريد المادة لا يكون معقولا
لذاته شج المانع للشيء ان يكون معقولا هو المادة وعلايقها لان الشيء اذا لم يكن متحققا الخاص
وجوده منفردا به كان مقترنا به شيء غريب فلاجل ان هناك قابلا لذلك الغريب ويكون ذلك
الهيولى لم يكن معقولا اذ لم يكن مجردا فالبريء عن الهيولى وعلايقها معقول لذاته شد معقول
الشيء هو تجريده عن المادة وعلايقها والشيء اذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون مجردا فلا يكون
عقلا ولا يكون معقولا لذاته شه الهيولى وان كان وجودها بالصورة فوجودها لذاتها لا
للصورة وهي حاملة للصورة وليست هي كالعرض الذي هو محمول شو الشيء الذي وجوده وجود

عقلي اي مجرد هو عقل والذي هو له ذاته هو عقل بذاته والعرض وجوده للجوهر اي قوامه به
وهو انما وجد ليكون نعتا له او حلية كالبياض للجسم لا انه صفة للجسم موجودة له لا لذاته وكل
شئ ذاته لشئ فذلك الشئ يدركه وهو لا يدرك ذاته فالاجسام والقوى الجسمانية ذواتها لا
لها بل لغيرها اي للنفس فهي لا يدرك ذواتها كالقوة الباصرة مثلا فانها لا يدرك ذاتها
والقوة الحاسة لا يدرك ذاتها وكذلك كل ما له ذاته فهو يدرك ذاته والمفارقات لها ذواتها
فهي مدركة ذواتها والباري هو عقل لانه هوية مجردة وهو عاقل لان ذاته له وهو معقول لان
هويته المجردة لذاته وكون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب ان يكون هناك اثنينية في
الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقدم وتاخير في
ترتيب المعنى ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشئ مرتين كما يعلم فلا يجوز ان يكون الذات اثنين كما اذا
عقلت انا بمعنى زيد يكون قد حصل ذاته في ذاتي فيكون هناك اثنينية ذاتي العاقل وذاته
المعقوله شن الباري يعقل ذاته لان وجود ذاته له وكل ذات يعقل ذاتا فتلك الذات حاصله
لها في ذاتها فالحاصل في ذاته هو ذاته لا غيرها وليس هناك اثنينية فان حقيقة الشئ يكون مرة
واحدة ولا يحصل مرتين وليس قولنا ان ذاته موجودة له وقولنا ان ذاته معقولة له يجعل الذات
اثنين فان حقيقته لا يعرض لها مرة شئ ومرة ليس ذلك الشئ وهي حقيقة واحدة وانما قلنا ليس
لكونها معقولة زيادة على شرط كونها موجودة بل زيادة شرط على الوجود مطلقا وهو ان وجود ذاته
التي به هي معقوله حاصل له في ذاته لا لغيره شح اذا قلت اني اعقل الشئ بالمعنى ان اثرا منه موجود
في ذاتي فيكون لذلك الاثر وجود ولذاتي وجود فلو كان وجود ذلك الاثر لا في غيره بل فيه
لكان ايضا يدرك ذاته كما انه لما كان وجوده لغيره ادركه الغير فالاول لما كان وجوده لذاته
على الوجه الذي قلنا كان مدركا لذاته فلا نظن انه اذا قلنا ان كل صورة معقولة موجود هما
لذات فذلك المعقول فتكرر الوجودان والذاتان فيكون اثنينية شط ان وجد اثر من ذاتي
في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر
الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي واذ كان وجوده لي لم
يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اي لا انفصل عن ذاتي وشئ آخر
وهو اني اذا ادركت ذاتي فكان ادراكي لذاتي من اثر تحصيل في فكيف ادرك ان ذلك الاثر
هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت اعرف من ذلك الاثر بعلامة من العلامات
انه اثر ذاتي واذا احضرت ابراين ذاتي في ذاتي او في آلة لذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو
من ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك الاثر وبين ذاتي فاحكم واقول هذا الاثر هو اثر ذاتي يكون
به سبق ادراكي لذاتي لا من ذلك الاثر فان قيل من اثر آخر كان نحكم حكم هذا الاثر فتسلسل
الى ما لا نهاية له فبالضرورة يكون ادراكي لذاتي لا لاثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان لي
ولا لوجود صورة اثر آخر لذاتي واذا ادركت شيئا من اثر منه بسبب انه يوجد منه اثر في فلو
وجد هو في لكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اثر يوجد لي في وليس الا الوجود ثم وجود
في الاعيان لي لا الغيري فادراكي لذاتي من ذاتي بهم اعم ما لوضح ان ادركها من اثر فانا اذا
ادركت ذاتي واعلم اني انا المدرك كان المدرك والمدرك شيئا واحدا وهذه الخاصية هي
للانسان وحده من دون ساير الحيوانات فان تلك ليس لها شعور بذواتها شي كل صورة
ادركها فانما ادركها اذا وجدت لها في فانه لو كان لوجوده في ذاته في الاعيان لكنت ادرك

كل شئ موجود وكنت لا ادرك المعدومات اذا فرضنا ان ادراكي له لوجوده في ذاته وهذا
محال لانا ندرك المعدومات في الاعيان وقد لا ندرك الموجودات فاذن الشرط في الادراك
ان يكون وجوده في ذهني شيا اذا حصل الذات حصل معها الشعور بها فهو مقوم لها وتشعر
بها بذاتها لا بآلة وشعورها بذاتها شعور على الاطلاق اي لا شرط فيها بوجه فانه دائمة الشعور
بها لا في وقت دون وقت شيب اليقين هو ان تعلم انك علمته وتعلم انك علمته الى ما لا نهاية
والادراك للذات بهذه سبيله فانك تدرك ذاتك وتعلم انك ادركته وتعلم انك تعلم انك
ادركته الى ما لا نهاية شج شعور النفس الانسانية بذاتها اولي لها فلا يحصل لها بكسب فيكون
حاصلا لها بعد ما لم يكن وسبيله سبيل الاوايل التي يكون حاصلة لها الا ان النفس قد يكون ذاهلة
عنها فتحتاج الى ان ينبه كما يكون ذاهلة عن الاوليات فتنبه عليها ولا يجوز ان يتوصل الى ادراكها
بغير ذاتها لانه يكون بينها وبين ذاتها غيره وهذا محال والشئ اذا لم يعرف ذاتها كيف يعرفه
اياها الغير فيلزم من هذا انه لا يكون له سبيل الى معرفتها واما الشعور بالشعور فمن جهة العقل
شيد ادراك الجسم يكون من جهة الحس اما بالبصر او باللمس فمن جوز ان يكون المعرفة بالذات من
طريق الحس لزمه ان يكون لم يعرف ذاته على الاطلاق بل عرفه حين احس جسمه شيه النفس
الانسانية انما تعقل ذاتها لانها مجردة والنفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذواتها لان عقلية
الشئ هو تجريده عن المادة واذا لم يكن مجردا لم يكن معقولا بل متخيلا وهذا مما يستدل به على بقاء
النفس لانها مجردة عن المادة وليس قوامها بالنفوس الحيوانات والنفوس انما يدرك بوساطة
الآلة الاشياء المحسوسة والمتخيلة والاشياء المجردة لا يدركها بآلة بل بذاتها لانه لا آلة لها تعرف بها
المعقولات والآلة انما حصلت لها لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات واما الكليات العقليات
فانها يدركها بذاتها ونفسها وان كانت جزئية فانها عقلية وقد قيل ان المعنى العقلي لا يكون جزويا
بل يكون كليا وهذا يجب ان يحقق ولو كانت لها آلة جسمانية يدرك بها المعقولات لم يكن
المعقولات الا محسوسة او متخيلة وهذا محال فيجب ان لا يدركها بآلة بل بذاتها ليس كل عقلي
يكون معنى كليا كالعقل والنفس شيو الباري لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع لا يجوع في
شخصه ولا يكثر الاشخاص بل يوصف بانه شخص ولا نعني به انه شخص من نوع او شخص جسماني
كشخص الشمس مثلا انه شئ متعين بذاته عن ساير الموجودات وكذلك كل واحد من المعقول
وكذلك لا يوصف بانه كلي ولا بانه جزوي ويوصف بانه عقلي اي مجرد لا انه كلي شيز لا لمية
لفعل الباري لان فعله لذاته لا لداع دعاه الى ذلك شيح هو الاول والآخر لانه هو الفاعل
وهو الغاية فغايته ذاته ولان يصدر كل شئ عنه ومرجعه اليه شيط الارادة هو علمه بما عليه
الوجود وكونه غير مناف لذاته شك الفيض فعل فاعل دايم الفعل ولا يكون فعله بسبب دعاه
الى ذلك ولا لعرض الا نفس الفعل شكا علم الباري لذاته لا نعلم كما نعلم الاشياء بعلم العلم هو
عرض يحل النفس وعلمه غير مستفاد من خارج بل يعلم الاشياء من ذاته شكب علم الباري لذاته
فهو يعلم الاشياء جزويها وكليها على ما هي عليه من جزويته وكليته وثباته وتغيره وكونه وحدوثه
وعدمه واسباب عدمه ويعرف الابديات على ما هو عليه من ابديته والحادثات على ما هي عليه
من حدوثه ويعرفها قبل حدوثها ومع حدوثها وبعد حدوثها بعللها واسبابها الكلية ولا يفيد
حدوثها علما لم يكن كما نحن لا نعلم الاشياء قبل حدوثها فكلها حاضرة له فان ذاته سببها وهو
لا ينفصل عن ذاته ويعرف الجزويات والشخصيات باسبابها وعللها على الوجه الذي لا يتغير

علمه ولا يبطل وان تغير الجزئيات والشخصيات فانه لا يعرفه كما نعرفه نحن بادراك الحس له
وبالاشارة اليه بل يعرفه بالاسباب الموجدة له المؤدية اليه التي لا تتناول هذا الجزوي وهذا
الشخص بعينه من حيث يكون مشارا اليه متخيلا فهو يعرف هذا الشخص باسبابه وعلله المشخصة له
فيكون علمه لا يتغير وان تغير الشخص وبطل ويعرف هذا الشخص وانه شخص مشار اليه وانه
فاسد ومتغير فلا يفسد علمه ولا يتغير بفساده وتغيره ويعرف جميع احواله الحادثة له ويعلم
انها يكون حادثة له ولا يتغير علمه بها لانه يعرفها باسبابها ويعرف عدمه باسبابه المعدمة له شكح
النفس يدرك ذاتها عند تفردها بذاتها وتجردها عما يلابسها من المادة التي تعوقها عن ادراك
ذاتها وما دامت ملابسة للمادة مموهة بها فانها عما يغشاها من ذلك الملابس الغريب لا يمكنها
الرجوع الى ذاتها والادراك لها والنفس لا يكون عاقلا بالحقيقة الا بعد التفرد والتجرد عن المادة
فان معنى عقلية الشئ هو ان يتجرد العاقل عن المادة ويجرد المعقول عن المادة شكد ان كان
الجسم شرطا في بقاء النفس فلا نقاء لها من دونه وهو اشرف منها لحاجتها اليه واستغنائه عنها
وان كان معادا في المعاد مع النفس لم ينفك النفس من الاشغال البدنية والقوى الحيوانية التي
هي عوايق لها عن نيل الكمال شكه الجسم شرط في وجود النفس لا محالة واما في بقائها فلا حاجة لها
اليه ولعلها اذا فارقته ولم يكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه اذ لم يكن شرطا في تكميلها كما هو
شرط في وجودها شكو النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لا محالة يكون مجردة غير مستصحبه
لقوة خيالية او وهمية او غيرهما ويفيض عليها العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا
منظم دفعة واحدة ثم تفيض عن النفس الى القوة الخيالية فيستحيل مفصلا منظما بعبارة مسموعة
منظومة ويشبه ان يكون الوحي على هذا الوجه فان العقل الفعال لا يكون محتاجا الى قوة تخيلية في
اضافة الوحي على النفس فيخاطب بالفاظ مسموعة مفصلة شكز الفرق بين الارادة والغرض
وبين الغرض والدواعي ان الغرض هو الغاية الذي يوجب الفعل وكذلك الدواعي والارادة
لا يوجب ذلك فالغرض هو الارادة جازمة شكح الانسان لا يعرف حقيقة الشئ البتة لان مبدأ
معرفته الاشياء هو الحس ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل
بعض لوازمه وافعاله وتاثيراته وخواصه فيتدرج من ذلك الى معرفته معرفة مجملة غير محققة
وربما لم يعرف من لوازمه الا اليسير وربما عرف اكثرها الا انه ليس يلزم ان يعرف لوازمه كلها
ولو كان يعرف حقيقة الشئ وكان يتدرج من معرفة حقيقته الى لوازمه وخواصه لكان يجب ان
يعرف لوازمه وخواصه اجمع لكن معرفته بالعكس مما يجب ان يكون عليه شكط النفوس كلها
محتاجة في ذواتها الى ان يستكمل بالعقل وهي مستعدة لذلك استعدادا قريبا او بعيدا شل
نفوس الحيوانات غير الانسان ليست مجردة فهي لا تعقل ذواتها واذا ادركت ذواتها فانما
يدركها بقوتها الوهمية فلا يكون معقولة والوهم لها بمنزلة العقل للانسان شلا العلم هو حصول
صورة المعلومات في النفس وليس يعني به ان تلك الذوات تحصل في النفس بل آثار منها ورسوم
وصور الموجودات مرتسمة في ذات الباري اذ هي معلومات له وعلمه لها سبب وجودها شلب
الشعور بالذات يكون بان يعقلها والتعقل يكون بشئ مجرد والحيوانات غير مجردة فلا يعقل
ذواتها بل يدركها بقوة الوهم شلج الشعور بالذات يكون بالفعل فيكون دايما على الاطلاق لا يكون
باعتبار شئ آخر والشعور بالشعور يكون بالقوة وحاصلا في وقت دون وقت شلد النفس
فان لم يكن في البدن فان قواها التي تتصرف بها في البدن وهي مشبثة بها وهذه القوى مشتركة

بينها وبينه وهي منبعثة عن القوة العملية شله غاية الحركة اما ان يكون بحسب العقل او بحسب
التخيل فان كان بحسب العقل كان الواجب المقصود يسمى الغاية الحقيقية وان كان بحسب التخيل
كان اما مطابقا لما يتخيل فيسمى عبثا وان لم يكن خالفا يسمى جزافا شلو كل ما وجوده لغيره فذلك الغير
يعقله اذ لم يكن ذلك مؤثرا فيه شلز الممكن وجوده في الشئ يجب وجوده فيه فان وجوده
فيه ليس باولى من وجوده في شئ آخر فليس يجب وجوده وهو غير واجب وجوده لا في هذا ولا في
ذلك شلح الممكن غير موجود ما لم يجب فانه ما دام على حد امكانه وهو غير موجود شلط هذا العرض
او هذه الصورة ان كان واجبا وجوده في هذه المادة فلا يجب وجوده في غيرها وان كان
ممكنا وجوده فيها فلا يكون اولى من وجوده في غيرها فلا يكون موجودا الا في هذا ولا في ذاك
شم نحن اذا راينا شيئا في المنام فانما نعقله اولا ثم نتخيله وسببه ان العقل الفعال يفيض على
عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه الى تخيلنا واذا تعلمنا شيئا فانما نتخيله اولا ثم نعقله فيكون
بالعكس من ذلك الاول فنحن اذا اردنا ان نعلم شيئا ونستعد النفس لقبول معرفة ذلك من
العقل الفعال بازالة المانع العايق لها عن هذا الطلب فتخصص استعدادها لذلك احتجنا عند
ذلك كثيرا في شغل القوة الخيالية عن المعارضة والمعاوقة عند مثل ما اذا اردنا تعلم مسئلة هندسية
شغلنا القوة الخيالية باشكالها المخطوطة لئلا تذهب الى شئ آخر فتمانع والنفوس الانسانية
اذا اخذت من القوة الخيالية مبادي علومها حتى لا تحتاج في شئ مما تحاول معرفتها الى تجديد مبادئه
من القوة الخيالية يكون قد استكملت واذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض
العقل الفعال فان العقل الفعال فعال بالفعل ابدا لا يتوقف فعله على شئ واذا كانت المادة
القابلة متخصصة الاستعداد لقبول فيضه ولهذا من الشان ما يجب ان يجتهد الانسان حتى يبلغ هذا
المبلغ في هذه الدنيا شما هذه المنامات والانذارات دليل على الاتصال للنفس الانسانية
بالاول طبعا بلا كسب شمب العلوم التي اذا ادركت امكن استثباتها على الذهن بالتخيل والحس
كالاشكال الهندسية والامور التي تتعلق بوجه ما بالتخيل فالتخيل مرآة مساعد في ادراكها وتصورها
والعلوم العقلية لما كانت بخلاف ذلك وكانت الخيالية تمانع وتعاوق عنها هربت القوة الخيالية
على ترك المعاوقة عنها شمج انما احتيج الى ان يكون اشكال الهندسة مصورة في لوح عند تعلم البراهين
ليشغل بها الخيال بواسطة فلا يشوش على العقل استيفاء البرهان ويكون الخيال مشغولا بشئ
من جنس الشئ الذي يطلب برهانه فلا تعاوق ولا تمانع شمد التعليم بان يشغل الخيال
والحواس بشئ من مذهب ما فيه الرؤية حتى لا تعوق النفس عن مطلبها شمه الروية هي ان
تشغل النفس قواها بشئ من مذهب ما تطلبه ليتم استعدادها لقبول الصورة المطلوبة من عند
واهب الصور شمو الوجود من حيث هو وجود متعلق بالفاعل لا من حيث هو حدوث فلذلك
كلما عدم الفاعل عدم معه الوجود ومعنى الحدوث هو وجود بعد ما لم يكن وبعد ما لم يكن هو
صفة احد الوجود الحادث لكنها ليست بصفة له عن الفاعل بل هذه الصفة له بسبب سبق العدم
وليس لسبق العدم علة فالفاعل اذا هو علة للوجود لا علة الحدوث فلو ان الفاعل كان حادثا
كان يقال هو فاعل حادث وكان حدوثه بسبب سبق العدم شمز مفيد الوجود يفيد الوجود
المطلق فاما وجود ابعد ما لم يكن فلا اعتبار له من جهة مفيد الوجود فان بعد ما لم يكن من لوازم
الشئ اعني من لوازم الماهية الموجودة كما ان المثلث كونه بحيث يمكن ان يخرج احد اضلاعه الى
كذا هو من لوازمه لا مما يتقوم به المثلث وكذلك الضحك للانسان شمح الفاعل من حيث هو فاعل

لا يحتاج الى حدوث حالة له فانه حينئذ يكون منفعلا لان ذاك يرد عليه من خارج والشئ
لذاته محتاج الى العلة وامكان الوجود يدوم لطبيعة هذا الموجود الحادث وداخل في شرطه
فوجوده ممكن ووجوده بعد العدم فهو ضروري انه بعد العدم فان ما لا يكون موجودا ثم
يوجد يكون ضروريا انه يكون بعد العدم فاما الوجود في نفسه واعتبار ذاته فهو ممكن شط
لا يجوز ان يكون الفاعل من حيث هو فاعل يوجد قابلا للفعل او للوجود لان القبول هو انفعال
فيه او استكمال له فيكون لم يستكمل بعد ويجب ان يكون ذات الفاعل مباينا لذات المفعول
وان كان يوجد المفعول حيث هو ملاقيا له والطبيب اذا عالج نفسه فانه يعالج الجزء منه ويعالج
بجزء آخر شن النفس الزكية اذا فارقت افاض عليها العقول كما لا يكون من لوازمه المعقولات
فتستحلي بها الاشياء دفعة ولا يحتاج الى المخصصات شنا الوجود بعدما لم يكن هو ضروري
لان الشئ اذا وجد بعدما لم يكن يكون ضروريا انه بعدما لم يكن ويحق ان يقال ان وجوده
جايز ان يكون وان لا يكون بعد العدم وليس حقا ان يقال ان وجوده بعد العدم من حيث
هو بعد العدم جايز لان هذه الحال يكون ضروريا لا جايزا شنب المحدث ان عني به كل ما له اس
بعد ليس مطلقا اي بعد ان كان معدوم الذات لا بعد ما في حال من احواله وان لم يكن في الزمان
كان كل معلول محدثا وان عني به كل ما يوجد في زمان ووقت قبل مجيئه بعده او يكون بعديته لا
يكون مع القبلية موجودة بل مباينة له فالعالم وجد بعد ان لم يكن موجودا بعديته حدثت مع
بطلان هو القبلية ووجد وجودا زمانيا متقدما يكون فيه القبل متقدما على البعد ويكون القبل
باطلا لمجئ البعد شنج الفاعل علة للوجود لا للحدوث والوجود اذا كان محتاجا الى علة فسواء
حدث او قدم فانه محتاج والفاعل ليس علة لكون الشئ بعدما لم يكن او لوجوده بعدما لم يكن فان
قولنا بعد ما لم يكن ليس بجعل الجاعل وانما نظر على وجود في ذاته محتاج الى سبب قد سبق
ذلك الوجود عدم سبقا زمانيا والوجود اذا كان في ذاته محتاجا كان دائما محتاجا لان كونه
محتاجا مقوم لحقيقته لك الوجود فلا يستغني في وقت من الاوقات في حال وجوده وعدمه
عن سبب شند الحدوث وجود محتاج قد سبقه عدم سبقا زمانيا شنه الحدوث هو نفس الحركة
او مقتضى الحركة شنو الحادثات ليس السبب في تعقلها بالفاعل التقدم الزماني في ذلك لان حادثا
اذا احدث في وقت ما صح حدوثه في وقت ما قبل ذلك بمائة سنة وكذلك الى ما لا نهاية او بعد
ذلك الوقت بمائة سنة وكذلك الى ما لا نهاية فاذن انما يتعلق بالفاعل من حيث هو مستفيد
الوجود من ذلك الفاعل من حيث ذلك الفاعل مفيد الوجود فالعلاقة من المخلوق بالخالق
هذه العلاقة فان فرضنا ان ذلك الفاعل لم يزل كان فاعلا كان لا يصح انفكاك المفعول
منه والتقدم والتأخر في مثل هذا المكان هو الحاجة والاستغناء فان اشياء كثيرة تتقدم على
اشياء كثيرة بالزمان وما لم يكن بينهما هذا المعنى لا يصح ان يكون احدهما فاعلا والآخر مفعولا
فاما اذا حصلت الحاجة والاستغناء فان العلية والمعلولية حاصلتان شنز ان فرضنا وجود
غير الباري وغير العالم وكان الاله به متقدما على العالم حتى لو لم يكن ذلك المعنى ما كان الاله
متقدما فذلك المعنى يجب ان يكون موجودا قبل وجود العالم فاما ان يكون ذلك المعنى واجب
الوجود بذاته او واجب الوجود بغيره فان كان واجب الوجود بذاته كان واجب الوجود ذاتا
اثنين وهذا محال فان كان سبب ذلك الشئ الاله فالكلام في ذلك كالكلام في العالم انه
هل الاله متقدم او لا متقدم فالتقدم والتأخر هو الحاجة والاستغناء وطبيعة الوجوب

قبل الامكان ونحن عرفنا حقيقة واجب الوجود قبل معرفتنا بامكان الوجود وعرفنا خواص
كل واحد من الحقيقتين وعرفنا ان واجب الوجود بذاته ما خواصه والممكن بذاته ما خواصه
وعلمنا الممكن لا يصح وجوده الا بواجب الوجود بذاته ثم اعتبرنا شنح لو كان وقوع اسم الحدث
على هذا الشخص مثلا بسبب تقدم الخالق عليه بالزمان فالزمان غير محدث لانه لا يصح ان
الخالق تقدم على الزمان بزمان آخر فان لم يكن الحدوث بسبب تقدم الزمان بل بسبب تقدم
بشئ آخر فهو شئ لا يعرفه شنط الاحوال والذوات معان مشترك فيها والنسب اما ان يكون نسبة
معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة مشترك فيها والنسب المحسوسة بحرية واللام يكن محسوسة
وهي اما ان يكون مكانية او وضعية والمكانية مشترك فيها لان مكانا لا يخالف مكانا آخر في
انه مكان بل انما يخالفه في معنى آخر زايد على المكان وذلك المعنى هو الوضع والوضع يخالف الوضع
آخر بذاته لا بمعنى آخر فالوضع هو المتشخص بذاته لكن ما تشخص بالوضع تشخص به لمعنى زايد
على الوضعية لان وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذا انما تم التشخص به اذا لم يختلف
الزمان فكل شئ ليس بزماني ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرون كالعقول المفارقة شس
ان قال قائل انه كما اذا تخصص الهيولى وجب ان يحدث فيها الصورة من واهب الصور فكذلك
يصح ان يوجد للفلك تخصصه بوضع وحركة حركة اخرى من المفارق فالجواب ان الحركة لا يتم
الا بفرض مبدأ ومنتهى معينين مخصصين وهذا لا يكون في المعقول فاذن يجب ان يتصور
المبدأ والمنتهى في شئ جزئي ليصح حينئذ ان يفيض الحركة من المفارق على جزء الفلك
شسا وضع المكان نسبته الى الجزء من الفلك شسب التجريد العقلي اعني المهني لان يصير الشئ
معقولا انما هو تجريد عن المقارنات المؤثرة والمقارنات المؤثرة كمقارنة الاعراض للكم فان
الاعراض اذا اقترنت بالكميات تميز بعضها عن بعض وصادفت ذا كم واما المقارنات التي
لا تؤثر في ذات المقارن شيا فغير مضر في ان يكون الشئ معقولا شسج اللامس ما لم يستحل
مزاجه لم يدرك كاليد اذا لم يستحل في مزاجه لم يدرك الملموس والمستحيل غير ثابت فكيف يدرك
معدوم فاذن المدرك شئ موجود وهو غير المزاج فقد كان المزاج الاصلي لا يدرك ذاته
فلما صار الطارئ يدرك ذاته فان حركة الارتعاش مقتضى محركين اذ قد عرفنا ان الحركة الطبيعية
على سبيل اللزوم والارتعاش حركتان متمانعتان فلهما محركان احدهما صورة المزاج والثاني
معنى آخر وهو النفس لا محالة وايضا فان حركة الارواح مختلفة ولا اختلاف في اسباب مختلفة في
غير المزاج فاذن هي النفس وايضا لو كان المحرك في الحيوانات المزاج لما وجب الاعيا لانه
لا يوجب شئ واحد حركة ويمنع عنها فالاعيا احساس بالم تابع لتغير مزاج تابع لتحريك الى خلاف
ما يقتضيه المزاج والمزاج الحاصل مع الاعياء هو مزاج العضو فما الذي يشعر بالاعياء وهو
نفس مزاج العضو ولولا تمانع الحركتين بسبب اختلاف المحركين وهما النفس والطبيعة والحركة المزاجية
شسد الالم احساس شئ غير ملايم وليس يصح ان يفسد مزاج شئ من مقتضى ذاته فان سوء
المزاج هو تغير مزاج كان يقتضيه مثال يتوجه اليه المزاج فيقال هو صحيح بحسبه وذلك المثال
هو النفس الذي يعبر عنه بانه الكمال في المزاج او الجسم والمزاج الفاسد لا يصح ان يكون علة
للاعادة الى المزاج الاصلي ثم ما معنى المزاج الاصلي ان لم يكن هناك مثال يتوجه اليه المزاج فيقال
هو صحيح بحسبه فان كل مزاج هو صحيح في ذاته ان لم يعتبر قياسه الى ما يقتضيه ذلك المثال وكذلك
الحال في الاغتذاء فان طلب الغذاء هو طلب بدل ما تحلل من البدن ولا تحلل من النامي

شئ فاذن هو فعل بغير المزاج بل كماله وكذلك الحال في المبادي فانه غير المزاج الذي قد
بطل بل هو الكمال للمزاج الاصلي شسه الاعياء انما حدث من مقتضى تجاذب النفس والطبيعة
وكذلك الارتعاش شسو لا برهان على ان النفوس الغير المستكملة اذا فارقت يكون لها
مكملات كما يعتقد بعضهم ان نفوس الكواكب مكملة لها وان تلك النفوس المفارقة مكملة لها و
كذلك لا برهان على ان النفوس الغير المستكملة اذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مكملات
شسز ان كانت رؤيا النايم فيض من العقل الفعال على النفس اولا ثم نفيض عنها الى القوة
الخيالية ثانيا فعلى هذه القضية يجوز ان يكون تلك النفس نفيض عليها من العقل ما يكملها
اذا النفس مستعدة في كلتي الحالتين لقبول ما نفيض عنه ولا تحتاج في قبول ذلك الفيض الى
قوة من قوى البدن اذ هي تقبل ما تقبله عن العقل من غير حاجة الى وساطة متوسط فاذا كان
ذلك كذلك فيشبه ان يكون بعد المفارقة تقبل عن العقل فيضه من غير حاجة الى قوة من القوى
ثم ان كانت انما تزكو وتطهر وتكمل من اجل مقارنتها للبدن فيجب ان يكون لها عند مفارقتها
وهي غير مستكملة مواد تحل بها لتعليم من التخيل المعلومات فتستكمل ويكون لها حال بعد حال متجددة
ويكون في الحركة اذ هي من صفاتها شسح الحكمة الالهية تقتضي ان يبلغ كل شئ كماله الموجود في حده
لا كما لا يتجاوز حده فان هذا محال فانا لو توهمنا انه يبلغ بالجسم كمالا ليس في حده وهو ان
نصير عاقلا لكان ذلك غلطا من الوهم والحال في النفوس الغير المستكملة مشتبهة هل يبلغ بها عند
المفارقة درجة النفوس المستكملة ام هذا المجاوزة بحدها شسط رأي القدماء في النفس الباقية انه يتولد
بين هذه النفس الانسانية وبين العقول الفعالة نفس يكون تلك الباقية وهي غير النفس
الانسانية والنفس الانسانية فانية شع ليس للحس سبيل الى اثبات وجود الجسم والدليل على ذلك
ان العاقل يكون بازائه جسم يبصره لكن يثبته ما لم يقبل عليه بالفكر فحينئذ يثبت وجوده فاذن
المثبت غير القوة الباصرة شعا فرق بين ما يصير به الجسم جسما فانه جزء من الجسم من حيث هو جسم
وبين ما يصير به الجسم مقدارا فليس شئ من المقادير يقوم الجسم بما هو جسم والا كان يكون ذلك
المقدار مقوما للطبيعة الجسمية فكان كل جسم له ذلك المقدار شعب الجزء بما هو جزء ليس يعرض للجسم
بما هو جسم وانما يعرض للجسم بسبب المقدار شعج نفس الكمية مجردة عن الجسم فلكل جسم مقدار عارض
يعرض له من خارج بعد تقوم الجسم جسما شعد المتصل يقال على وجهين فتارة يقال للشئ متصل
بغيره فيكون بالقياس الى غيره متصلا وتارة لا يقال بالقياس الى غيره وهو ما يمكن فرض جزئين
فيه يجمعهما حد مشترك يكون نهاية لهما والذي يقال بالقياس بغيره فتارة يلحق الاعظام بما هي
اعظام فان الجسم الذي نصفه اسود ونصفه ابيض هو شئ واحد من حيث عظمه شعه صفة
الكمية التي ليست من باب العرض هو انه ما يمكن ان تقدر او يكون بحيث يمكن ان تقدر بالتقدير
متعينا فانه لو كان من شرط الكمية ان يكون مقدارا متعينا لكانت مقصورة على ذلك المقدار
وما كان يشرك غيره ذلك المقدار في الكمية والكمية التي هي من العرض وهي التي تقدر بها الجسم
هي نفس المقدارية فالسطح هو نفس المقدار فان له طولا وعرضا وليس هو شيئا يعرض له المقدار
شعو السطح ليس لانه مقدار مكانا بل لانه حاو او نهاية او طرف وهذه كلها عوارض تعرض للمقدار
فان عرض في المكان تضاد فلا يكون قد عرض التضاد للمقدار وانما عرض لعوارض يعرض
للمقدار شعز المكان ليس يصح ان يكون نوعا آخر من الكميات فانه يعتبر فيه الكمية من حيث السطح
وكونه حاويا للمحوي اضافة عارضة لذلك السطح والاضافة ليس من الكمية فالمكان اما سطح مأخوذ

مع عارض غير منوع واما نوع من السطح وليس بعد نوع الانواع وانواع الاجناس هي الانواع
مأخوذة باحوال شع الزمان كونه من الكمية بذاته انه مقدار للحركة وكون المقدارية عارضة له هو
لما يعرض له من مقدار المسافة والدليل على هذا ان معنى المقدار فيهما مختلف وهو ان مقدار
المسافة غير مقدار الحركة فان مقدار حركة الفلك لا نهاية لها ومقدار الفلك متناه شعط مقدار
المسافة مقدار عارض للزمان الذي هو في نفسه مقدار آخر شف المادة تقبل الاشياء لكن بتوسط
صورة وتلك الصورة كالمهيئة لها والقبول يكون للمادة مثال ذلك ان الانسان يقبل الغضب
لكن انما يقبله بسبب قوة مخالطة للمادة فلولا المادة ما كان يغضب ولولا القوة الحاصلة في المادة
ما كانت المادة تعرض لها الغضب شفا الانقسام الذي بالعرض عارض للصورة وبالقطع للمادة
لانه لولا المادة لكان يبقى القابل مع المقبول فكان يبقى الاتصال مع الانفصال لكن المادة
تقبل الانفصال والتجزي بسبب المقدار وهو الصورة الجسمية شفب الانفصال في المقدار
من جهة الهيولى لا من جهة الصورة التي هي الاتصال فلهذا لا يبقى الاتصال مع الانفصال
شفج المتصل ما يمكن فرض شئ مشترك بين جزويه ذلك الشئ لا يصح ان يكون جزءا من احدهما
والمنفصل ما لم يمكن فيه ذلك فان الوحدة في السبعة مثلا كانها نهاية فكذلك كل جزء من السبعة فان
كانت وحدة في السبعة مشتركة وجب ان يكون السبعة ستة وان كان الاشتراك في وحدة خارجة
عن السبعة كانت السبعة ثمانية شفد اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما
هو جسم ليس هو جزءا ولا كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسمان من جملة اجسام فمعناه اثنان
من جملة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد او كثير شفه الانقسام بالذات للمقدار
ثم يعرض لغيره بسبب ما عرض له شفو المقدار فصله ومقومه انه شئ يمكن للذهن اذا اعرض له
ان نفرض فيه اجزاء يجمع بينها حدود مشتركة يصير كل حد نهاية للجزئين ففرض الانقسام انما يمكن
في الجسم بسبب امكان فرضه في المقدار فهذا المعنى للمقدار ذاتي له اولا وبسببه للجسم ثانيا شفز
ان العدد والمساحة منهما ما يوجد في النفس وهو العاد والماسح ومنهما ما في الشئ وهو المعدود
والممسوح وبيان هذا ان الموضوعات كالانسان مثلا يوجد كل واحد منه وحدة لا ان تفيد
الوحدة حقيقتها بل ان يوجد معنى ذلك المعنى في ذاته وحدة ثم تحصل من تلك الموضوعات في
النفس خمس وحدات فيكون الموضوعات في خمستها معدودة بما في النفس فيكون الموضوعات
موجده للخمسة ومعدوده بالخمسة المرتسمة في النفس ومثال ذلك الحركة فانها توجد بسبب وجودها
في مسافة معنى ذلك المعنى في ذاته مقدار وهو الزمان فيكون الحركة موجدة للزمان لا جاعلة الزمان
مقدارا لكن الزمان تقدر به الحركة شفح الموضوعات توجد الاعداد ولكن لا تفيد الاعداد كمية
وتقدر بالاعداد كما ان الحركة توجد الزمان والزمان في ذاته كم لا ان الحركة تعده الكمية ثم الحركة
تقدر بالزمان شفط ان قال قائل ان الزمان معنى وحدانيه في الحركة وان لم يسلم توجده قيل له
هل يصح ان يوجد حركة في مسافة ثم لا يكون لتلك الحركة مقدار شص المقادير بما تعرض لها من
الكثرة لا يكون من الكمية المنفصلة بل يكون الكمية المنفصلة عارضة للكمية المتصلة وكذا الحال في
الزمان ان فرضنا ان الآنات فيه فاصلة فان كثرة الزمان من حيث العدد ككثرة السطوح فلا
يلحق عروض العددية للزمان اياه بالكمية المنفصلة شصا الانقسام بالذات للمقدار ثم يعرض
لغيره بسبب المقدار الذي فيه وليس له من جهة الهيولى فاما الانفصال والانفصام فانما هو له
من حيث هو في الهيولى لا من قبل الهيولى والتخير له من جهة الهيولى وهو ان يكون الشئ بحيث

يكون اليه اشارة فهو يعرض اولا للهيولى والمتخير بالحقيقة هو الجسم وليس الصورة هو الذي
تفيده الحيز شصب المكان من حيث هو مقدار لا تضاد فيه ومن حيث هو فوق واسفل
لا تضاد فيه ايضا لان معنى فوق واسفل اما ان يكون على سبيل الاضافة او على الاطلاق فان
كان على سبيل الاضافة فلا تضاد فيه وان كان على الاطلاق فالفوق على الاطلاق هو سطح
فلك القمر ولا ضد للفلك وان اعتبرنا المكان من حيث هو حاو كان عروض التضاد للفوق
والاسفل بسبب المتمكن فيهما فيكون عروض التضاد للمكان بسبب المتمكن لا في ذاتها فتجتمع من
ذلك ان لا تضاد فيه شصج ان قال قائل ان الصغير والكبير بينهما تضاد اذ الكبير ضد للصغير الذي
هو عنده صغير وفي نوعه لا الكل ما يعرض صغيرا قبل التضاد وحينئذ انما يعرض للصغير والكبير
بسبب موضوعهما اعني الطبيعة المنسوب اليها الصغير والكبير فالازيد والانقص من حيث هما
لا تضاد فيهما وان عرض تضاد فبسبه عروضهما لمعنيين متضادين كسواد قوي وسواد
ضعيف فانهما لذاتيهما لا يجتمعان في موضوع واحد فيعرض لهما حينئذ هذا التضايف الذي
هو التضاد شصد المتضايفان من حيث هما متضايفان متكافئان في اللزوم لا في الوجود
واما الاشياء التي يعرض لها الاضافة فقد لا يكون حالها هذه الحال وذلك اذ اكان الشئ
موجودا والعلم به مفقودا او كان العلم موجودا والشئ مفقودا ففي الثاني يكون حكم الاكثر
هذا الحكم شصه ان فرضنا زمانين في الذهن ولا الحكم على احدهما بانه موجود ومعدوم لكن
نحكم لاحدهما بالتقدم وللآخر بالتأخر صح حكم التقدم والتأخر وان كان يوم من الايام حاضرا
في الوجود وفي الذهن ايضا فيضيف الذهن اليه زمانا نعقله مستقبلا احكم بينهما بالتقدم
والتأخر شصو ان يحضر الزمانين معا في الذهن ولا نعتبر فيهما الوجود ولا العدم او يحضر الذهن
زمانا موجودا ويفرضه موجودا ويحضر الذهن زمانا مستقبلا غير موجود فيقايس بينهما او
يكون زمان موجودا او موجودا معه ايضا امكان وجود زمان آخر مع عدم هذا الوجود ثم يوجد
ذلك الزمان ويعقد هذا ويعلم جميع ذلك فيكون هذا من حيث هو معقود متقدما فيرجع كله
الى الذهن شصز التقدم في المكان ان نضع رتبة مثل رتبة الملك فيكون كل من هو اقرب اليه
يكون اشد تقدما وفي الفضايل غايات يكون كل من كان اقرب اليها يكون اشد تقدما وفي الزمان
آن نفرضه فكل زمان ابعد من ذلك يكون اشد تقدما وتقدم البارئ على العالم هو تقدم بالوجود
وبالقياس اليه لا ان الوجود شئ ثالث بل هو نفسه فانا نفرضه في نفسك ثالث شصح العدد
اما ان ننظر فيه مجردا فيكون نظرا مفارقا للمادة واما ان ننظر فيه من حيث يكون موضوعا
للاحوال التي تعرض له كالجمع والتفريق وغير ذلك مما يكون في علم الحساب شصط اثبات
العدد هو ان الانسانية مثلا تشترك فيها الانسان الواحد والعشرة من الناس ولكن الواحد
والعشرة يختلفان بشئ آخر غير الانسانية وهو العدد مثلا ثلثة اشخاص وعشرة اشخاص
انما يختلفان بالوحدات التي في كل واحدة فيها والوحدات اعداد اذ الوحدة هي ما يعد به الشئ
ت لما كان الجسم مقدارا ذا ثلثة ابعاد كان نهايته ذا بعدين وهو السطح وكذلك السطح مقدار
ذو بعدين ونهايته ذو بعد واحد وهو الخط والخط مقدار ذو بعد ونهايته غير مقدار اذ لا
نهاية لما ليس بمقدار تا نحن انما توصلنا الى اثبات ماهية المثلث من وضع الدايرة تب
المتضادان اذا وافاهما الصدق والكذب فبسبب التناقض لا من ذاتيهما الانسان ما هو
انسان ليس كذا حكمه حكم التضاد والانسان ليس ما هو انسان نحكمه حكم التناقض تج الحرارة

والبرودة موضوعان للتضاد والتضاد موضوع للاضافة لان التضاد يعرض لهما ثم يصيران
بسبب التضاد موضوعين للمضاف فلا الحرارة ولا البرودة تعقل ما بينهما بالقياس الى
الاخرى ما لم تعتبر فيهما التضاد تد نفس التقابل ليس هو من المضاف بل تعرض له الاضافة
فان الشيئين من حيث هما متقابلان نوع من التقابل متضايفان وكل تقابل من حيث
هو تقابل مضاف وليس كل تقابل مضافا فان التضاد تقابل و ليس هو مضافا من حيث هو
تضاد ولكنه مضاف من حيث هو تقابل فالتقابل اعم من المضاف ته التقابل من حيث
هو تقابل مضاف اي يعرض له الاضافة وليس هو نفس الاضافة تو الحيوان لا يحمل على الانسان
من حيث هو حيوان فانه يكون حينئذ جزءا تز المسف لا لون له تح الانسان حيوان مخصص
والحيوان يحمل عليه بالشركة لا بالانفراد تط الهيولى لا يوصف بالاتصال و الانفصال من
حيث هي هيولى وانما يتعاقب عليها الصفتان فالهيولى ليست في ذاتها متصلة ولا منفصلة
تي الكمية تقبل الزيادة والنقصان ولا تقبل الاشد والاضعف فالقائل يقول في الاربعة انها
ازيد من ثلثة ولا يقول انها اشد في العدد به من ثلثة والمساواة في الاضافة لا تقبل الشدة
والضعف ولكنه يقبل القرب والبعد من المماثلة لا بل يقول الستة اقرب الى الثلثة من التسعة
فلا يقال انها اشد واضعف في المساواة والمماثلة في العددية تيا الكمية التي تقبل الزيادة والنقصان
هي من باب المضاف فان العدد يقال مثلا العشرة اكثر من خمسة ولا تقبل الكمية التي هي المقولة الزيادة
والنقصان لانك تعلم ان كل واحد من الاعداد كثير ولا يقال ان العشرة اشد في العددية من خمسة
كما يقال اكثر من خمسة تيب فرق بين الموضوع للاضافة كالانسان مثلا وبين نفس المضاف
كذي اليد تيج ان كان العدد لم يكن الا في النفس فليس لخواص العددية ولخواص فهو اذا
في المعدودات ايضا فله وجود بذاته تيد الحدود المختلفة لا يدل على ماهية واحدة بل
يكون تلك رسوما للحدود تيه العدد مجردا من دون الموضوع اي المعدود لا وجود له في
ذاته فانه عرض والعرض من دون حامله لا يوجد تيو العدد كثرة مركبة من وحدات والواحد
فانه يصير الواحد واحدا والوحدة ليست عددا بل علة العدد اذ هي علة الكثرة التي هي العدد فانه
لولا تركب الوحدات لما وجد العدد والعدد ضربان احدهما في العاد وهو النفس وآخر في المعدود
وهو اعيان الموجودات وكلاهما غير معدود واما المعدود هو الاعيان والفرق بينهما ان
الذي في الاعيان محدود لا زيادة عليه ولا نقصان منه الا بالاضافة وبالعرض كما في الاشخاص
والذي في العقل غير محدود اي تقبل الزيادة والنقصان بالذات ولا الاعيان كما انها معدود
لا عدد كذلك هي كثيرة لا كثرة ولا عدد كما انه عدد لا معدود هو كثرة لا كثيرة فالاثنينية هي
علة العدد ليست عددا وهي كالوحدة الا ان الاثنينية كالعلة المادية والوحدة كالعلة الصورية
ويتقوم من مجموعهما الثلاثية التي هي العدد الاول فان ما قوامه من تركيب فلا بد فيه مما يجري
مجرى المادة وما يجري مجرى الصورة تيز المقولات هي الاجناس العالية لانها يكون محمولة على
انواعها ولا يحمل عليها جنس آخر تيح الاضافة ماهية تعقل بالقياس الى غيرها ولا يصح في مثل
هذه الماهيات الا ان يوجد مع غيرها وقد يكون الشئ بحيث لا يصح وجوده الا مع وجود غيره
ولكن لا يكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيرها فان السواد لا يصح وجوده الا مع جسم ولكن
ليس تعقل ماهية السواد بالقياس الى الجسم تيط الامور المضافة اما ان يكون مضافة بذواتها
كالاخوة والبنوة واما ان يلحقها الاضافة بنسبة ما عارضة لها فان السواد والبياض غير مضافين

ولكنهما من حيث هما محمولان في حامل مضافان وكان ربما بهذه النسبة ماهية اخرى تك
النسبة ان يكون الشئ منسوبا الى شئ بلا زيادة مثاله ان يكون السواد موجودا ونسبه الاضافه
ان تعقل مع نسبة المنسوب نسبه المنسوب اليه كما تعقل مع نسبة السواد من حيث هو محمول
نسبه الجسم من حيث هو حامل تكا حد الاسود حد شئ عرض له الاضافه لا حد الاضافه مطلقا
ولا حد السواد مطلقا تكب المضاف كما ان ماهيته بالقياس الى غيره من حيث هو مضاف
فكذلك حاله في الوجود اى وجوده بالقياس الى غيره فان حكم الماهيه غير حكم الوجود تكج
كما ان الراس معقول الماهيه بالقياس الى ذى الراس بسبب النسبه التى لحقته فوجوده في انه
راس فكذلك لتلك النسبة ايضا وجود آخر بالقياس الى غيره تكد حد المضاف هو الذي
الوجود له هو انه مضاف اى هو معقول الماهيه بالقياس الى غيره وذلك وجود ماهيته وهو
انها معقوله بالقياس الى غيرها تكه المضاف معقول غير متخيل ولا محسوس ويكون جواهر
ثوانيا وهذا الراس من حيث هو هذا الراس محسوس فلا لحكم الحس بانه مضاف بل انما يعرض
له الاضافه اذا اضيفت اليه مقدمة اخرى وهى ان الراس من حيث هو راس مضاف فيكون
هذا مضافا فايضرب من القياس تكو المضاف بذاته هو مثل الابوه والبنوه والمضاف بغيره
هو كالراس الذى يصير بنسبة ما عارضة له مضافا تكز قوله الماهية معقوله بالقياس الى غيرها
نقول ان هذا الحد لو كان حد الحسب المقولة لكان الجواهر فاشياء اخر يعرض لها بالاضافه داخلة
في مقوله الاضافه وانما هو حد لحسب اسم نعم المقوله وما هو مضاف لا بذاته اى معروض له الاضافه
حتى يكون ذلك الشئ الحد ومعنى نعم الوجهين جميعا ومثاله حد الابيض لا حد البياض تكح
قيل ان المتضايفين يجب ان يكونا موجودين معا فنقض ذلك بالعلم والمعلوم فالشئ قد يكون
موجودا فلا يكون معلوما فلا يكون مضافا والمعلوم النسبه يكون مضافا فقد لاح انه ليست
هذه الخاصيه مستمرة في جميع المضافات وهذا يستمر في معنى المضاف من حيث هو مضاف لا في
شئ يعرض له المضاف تكط نقول المتشكك لم يقل انه لا شئ من المتضايفات يكون معا او لا
شئ من العلم والمعلوم يكون معا بل يقول انه قد يكون علم موجود والمعلوم غير موجود وقد يكون
الشئ موجودا ولا يكون معلوما والمعلومات موجودة للبارئ وقد يكون علم واحد بها غير
موجود فالشك لا ينحل بما ذكر فالعالم حينئذ لا يكون مضافا الى ذلك العلم تل نعني ان هذه الامثلة
التى اوردتموها لكن مسلمة فليست تقدح في ان بعض المتضايفات غير متكافى في الوجود
ما لم نقل ان جميع المتضايفات لا تكافؤ في الوجود وانما قلنا ان بعض المتضايفات غير
متكافى في الوجود تلا المعلوم هو نفس العلم فانه تصور نفس العالم فصورة المعلوم فهما واحد
والمضاف والمضاف اليه شيئان اثنان فالمعلوم وحده لا يكفي في حصول الاضافه اذا لم يكن
الشئ معلوم موجود تلب الصور الحاصله في الذهن لا ينفك من الاضافة الى الذهن ولا
ينفك من ان يكون مضافة بالقوة او الفعل الى شئ خارج اما بالقوة فاذا كان الشئ من خارج
غير موجود واما بالفعل فاذا كان الشئ من خارج موجودا تلج ما يبقى مع عدم الاضافه كان
عارضا وصنف الاضافه كالرجل العادل اذا كان ابا فانه ان عدم منه العدل لم يعدم الابوة
وما يعدم مع عدم الاضافه كان ذاتيا فنوع الاضافه كالاب اذا عدم عدمت معه الاضافة
وفي الكمية اذا عدمت الكمية عدمت معها المساواة فالمساواة بنوعها وفي الكيفية المشابهه تلد
النوع يكون بالفصول مما يرفع عن الشئ ويبقى معه الشئ لا يكون فصلا منوعا له وما لا يبقى

يكون ذلك فصلا والتصنيف هو كما تصنيف الكتابه نوع الانسان تله الحدود في الاشياء
المضافه يجب ان يقال انها انما هى من حيث معنى الحدود كما اى من حيث هى مضافه لا من حيث
هو ذوات تلو السبب في الابوة البنوة والسبب في البنوة الابوة وليس السبب في الملكه العدم
ولا في العدم الملكه تلز كيفية اجتماع الصور الكثيره التى تحصل من جملتها صورة واحدة
كالانسانية مثلا التى تحصل من اجتماع صور كثيره على هذا النحو الصورة الواحدة يكون من
اجتماع قوى على وجهين احدهما ان تحفظ القوى متعاونه على فعل واحد مثل تعاون التحليل
والجذب في بعض المسهلات على الاسهال او على صورة وهيئة واحدة في المادة مثل تعاون
الحدبة والاستقامه على الشكل القطاع فانهما هيئتان مختلفتان وحصلت منهما صورة واحدة
والوجه الثاني ان يكسر الاطراف الى الوسط فتحدث هيئة كالمزوجة بين الرطوبة واليبوسة
وكيفيه حصول الصورة الانسانيه من القبيل الاول فان القوى فيها متعاونة على فعل واحد
فالقوة الحادثة تتم بواسطة الحرارة والماسكة تتم بواسطة اليبوسة وهما متعاونان على فعل واحد تلح
كل شئ معلول في نوعه او جنسه فله علة خارجة عن نوعه وعن جنسه فالنار والماء والنفس
والافلاك وجميع الاجسام وكل ما له تعلق بالاجسام فهو في حيز ذاته ممكن الوجود وبغيره مما هو
خارج عنه واجب الوجود فاذا حصل في مادة من المواد استعداد تام لقبول صورة وجب ان
يوجد عن العلة الخارجة عن نوعه صورته مثال ذلك في النار اذ اظن انها حدثت عن نار اخرى
فان المادة اذا استعدت استعدادا تاما لقبول الصورة النارية وجب ان يوجد الصورة
من واهب الصور اعنى العلة الخارجة من نوع النار فيكون النار التى نظن انها علة لنار اخرى
مستغنى عنها وما يستغنى عنه في العلية فليس بعلة تلط علة الحرارة المطلقة واهب الصور و
علة الاحراق هو واهب الصور وعلة النار هو واهب الصور ولا يجوز ان يكون شخص فيها
علة لشخص تم المضاف فحقيقته هو ان وجوده هو انه مضاف كالابوة والبنوة لا كالاب فان
له وجودا غير انه مضاف والابوة ليس وجودها الا انها مضاف وكالحامل والمحمول لا كالسقف
والحائط وقد يكون المضاف موجودا في الاعيان وقد يكون في الذهن وذلك مما تفرضه العقل
تما كل فلك فانما يصح وجود الفعل عنه بعد وجوده تعدية بالذات او كيف ما كانت فوجوده تم
اما على جسم او على خلاء فيستحيل ان يكون وجوده على جسم يكون معلولا له اذ قد ذكر ان وجود المعلول
لا يصح الا بعد وجود العلة بكمالها ومحال ان تتم وجوده على خلاء لاستحالة وجود الخلاء فهو اعما
تتم وجوده على وجود جسم يصدر ان معا الحاوى والمحوى عن علة اخرى وكذلك الحال في النقطة
الحركة للفلك وهى مذكورة في غير هذا الموضع تمب لا يصح ان يكون الكثره الحاصلة في العقول
الفعاله علة للكثره شخصية تحت نوع واحد حتى يصح ان يصدر جميع الافلاك عن عقل واحد
على تكون الافلاك اشخاص نوع واحد لان تلك الكثره اما ان يكون مختلفة الحقائق ويتبعها
اشياء مختلفه الحقايق والانواع او كثره مختلفه لا في الحقايق بل في الاعراض ولا يصح ذلك الا
في مادى ولا مادة هناك فالكثره الحاصله في العقول يجب ان يكون كثره في الحقايق لا في الاعراض
فاذن يجب ان يكون ما تختلف به معلولات تلك الكثره اختلافا في الحقايق فلا يصح صدور
اشخاص كثيره عن عقل واحد فاذن اشخاص الفلك انواع كثيره يجب ان يكون لكل واحد
منها علة كعلة الفلك الاقصى فتكثر العقول على هذا الوجه تمج النفس يجب ان يكون علتها
مع الموجد اشياء تعين وتخصص وتلك هى الحركات تمد كل ما وجوده له فهو مدرك ذاته وكل

ما وجوده لغيره فذاك الغير يدركه ولا ينعكس هذا فيكون كل ما يدرك غيره يكون وجوده
لذلك الغير وايضا فان الادراك بالحس يجب ان يكون هناك شئ حكمه انه قد ادرك
المحسوس بالحس ويكون غير الحس وهذا هو النفس لا محالة عه البارى تعقل كل شئ من
ذاته لا من ذلك الشئ ولا من ذاته ولا من وجوده ولا حال من احواله فانه ان كان يعقله
لا من ذاته بل من خارج عن ذاته لكان فيه انفعال وكان هناك قابل لذلك المعقول لانه
يكون له بعدما لم يكن ويكون على الجملة له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره واذ هو مبدا كل
شئ فهو يعقل ذاته ويعقل ما هو مبداه وهو العقل الفعال ويعقل انه مبداه ويعقل ما بعده
ولوازمه وما بعد ذلك الى ما لا يتناهى ويعقل الاشياء الابدية انها ابدية والاشياء الفاسدة
انها فاسدة اذ يعقل اسبابها وعللها ولوازمها ويعقل الاشيا الزمانية والزمان اذ هو من لوازمها
ويعقل المتحركة والحركة وانها زمانية ومتحركة ويعقل الشخصيات من الفاسدات من جهة عللها
واسبابها كما لو يعقلها انت من جهة عللها واسبابها مثلا اذا عقلت انت انه كلما تعفنت مادة
في عرق تبعه حمى وتعلم مع ذلك من الاسباب والعلل ان شخصا ما يوجد تحدث فيه هذه
فحكم ان ذلك الشخص يحم فهذا الحكم لا يفسد وان فسد الموضوع ويعرف كل شئ كما هو موجود ويعلم
واسبابه ويعرف المعدومات بعلل اعدامها واسبابها ويكون علمه بها سبب وجودها لا وجودها
سبب علمه وذلك بخلاف احوالنا فانا نعلمها من وجودها ونعرف الجزئيات من جهة كلية عو
الاجسام الاسطقسية كاينة فاسدة وهيولاها فيها آثار جميع الصور بالعموم وآثارها بالخصوص
ولا يصح ان يكون وجودها على هذه الصورة اعني ان تكون فيها اثار صور كثيرة مختلفة
عن معنى احدى الذات كما كان الامر في هيولى كل فلك فوجب ان يكون تابعا لشئ فيه
كثرة عامة وبعض ولكن لما كان المعنى المشترك من الفلك الذي كان معينا في وجودها هو
معنى نوعها وجنسها لم يصح وجود شئ احدى الذات عنه وكان ذلك العام معينا في وجود
اعني في وجوده ان فيه صورا مختلفة لكن وجب ان يكون علة وجوده الواحد المعين واحد
معين وذلك الشئ لا يصح ان يكون جسما لما عرف فيجب ان يكون متغيرا كثيرا بالفعل
وذلك السبب جزويات الحركات الفلكية عز الاول يتشخص بذاته لا بلوازم ذاته
لانه لو لم يتشخص بذاته ما كان واجب الوجود بذاته بل بغيره وهذا محال والعقول المفارقة
يتشخص بلوازمها فلذلك لم يتكثر اشخاص كل عقل فيها ولوازمها هو عقله للاول وعقله لذاته
وعقله لما بعده ذاته مما هو سببه وامكان وجوده من ذاته ووجوب وجوده من الاول عح
معنى الشخص ما لا يصح وقوع الشركة فيه ومعنى النسبة حاله وجودها بالقياس الى وجود آخر او
مع وجود آخر ومعنى الحالات اعم من معنى النسبة والحالات اما ان تكون وجودها بنفسها
وان كان مع غيرها ووجودها لا لمنسوبا اليها كالسواد والبياض مع الجسم واما ان يكون
وجودها وجودا منسوبا كمتى واين فانهما نسبتان وهما الكون في الزمان والمكان عط الاحوال
العامة مشترك فيها وكذلك الحالات والصفات ان كانت الحالات والصفات معقولة بذواتها
فان كانت الحالات والصفات محسوسة فالامر يختلف فيها فان كانت معقولة وجب وقوع الشركة
فيها والاحوال المنسوبة المحسوسة هي بحيزه والنسب التحيزية اما ان يكون مكانا او وضعا والمكان
في انه مكان لا يتخصص بذاته بل بشئ آخر وهو ان يكون بصفة لا يكون عليها المكان الآخر الذي
هو نظيره فالمتشخص بذاته اذا هو الوضع فالزمان ايضا تشخص بالوضع وكذلك كل امر عام

والوضع ايضا غير متشخص ما لم يشترط فيه وحدة الزمان وكل شئ متشخص فهو ما وصفه واحدا
اعني زمانه واحد وما ليس بزماني ولا جسماني فلا يتكثر اشخاصه تن العقل الفعال انما شكل
تعقل الاول لزم عنه عقل آخر تنا هذه الموجودات اللازمة عن الاول كثيرة ولا يجب ان يكون
عن الاحدى الذات الا واحد فيجب ان يكون عنه بتوسط العقل الفعال وسبب الكثرة
يكون كثيرة ولا كثرة في العقل الا التثليث المذكور فيه وهو امكانه بذاته فوجوبه بالاول وانه
يعقل الاول فهذه هي علة الكثرة وهي علة لا مكان وجود الكثرة فيها اذ لا كثرة هناك غير هذه
اللوازم المذكورة تنب هذه العقول يعقلها لذاتها هو وجودها تنج امكان الوجود فيها لمخرج
الى الفعل بالفعل الذي هو بحاذى صورة الفلك معناه ان صورة الفلك تخرج مادتها الى
الفعل ومقوم وجودها فكذلك فعل البارى تخرج امكان وجود العقول الى الفعل والصورة
في جميع الاشياء هي المحاذية للفعل ولذلك يسمى كل شئ يوجد بالفعل صورة تند قوله فيما يختص
بذاته علي جهة الكثرة الاولى يريد به الامكان الذي له بذاته فوجوب وجوده من الاول فهما
السبب في وجود مادة الفلك وصورته والامكان سبب لوجود مادة الفلك لان المادة هو
ما بالقوة ووجوب الوجود سبب الصورة لانه بالفعل ويكون ما بالفعل سببا لما بالفعل تنه
قوله ان وضع لكل فلك شئ يصدر عنه في فلكه شئ واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل
ذلك الجرم به اى ان فرض له شئ يصدر عنه في الفلك اثر من غير ان يكون منطبعا فيه ولكن
يكون مباينا له في القوام والفعل فهو العقل المجرد فلكل فلك عقل مجرد هو يعقل الاول وهو
السبب في شوق الفلك اى انه لا يصح اذا صدر فعل عن جسم ان يصدر عن جرم ذلك الجسم
من دون ان يكون لجميع اجزاء الجسم منه اثر تنو ليس العلة في صدور الفعل عن شخص انسان
دون الآخر مائية الانسان والا لما كان يصح صدور هذا الفعل اذ ليس يتعين علته
فاذن السبب فيه الشخصية والشخصية بالوضع ومثاله ان الفعل الصادر عن زيد انما
يصح ان ينسب اليه من دون عمرو لشخصيته والتشخص بالوضع فالوضع بالحقيقة هو العلة
في تعين هذا الفعل تنز الشئ العام لا يفعل كالجسم العام والصورة العامة بل لا وجود للشئ
العام وانما يفعل الجسم بواسطة الشخص تنح كل جسم يفعل فانه يفعل بشخصه وبوضعه فان
مائية اشخاص كثيرة او نسب اليها فعل واحد لم تتعين من جهة المائية والفاعل ما لم يتعين
لم يصح صدور فعل عنه فالاجسام الفلكية تشخصها بلوازمها فلذلك اشخاص كل واحد منها
موقوف عليه مخصوص به تنط المعلول الاول عن العلة الاولى هو واحد وفيه كثرة من جهة انه
وحدة ووجود والعلة الاولى كان وجوده فحسب وهذا المعلول هو احدى الذات بسيط
لانه لازم عن الاول الاحدى ويجب ان يكون عقلا محضا بسيطا ولا يجوز ان يكون صورة
مادة ولا مادة وان يكون اللوازم بعده يوجد بوساطته فهذا هو البرهان على ان اللازم
عنه يكون على هذه الصفة فاما البرهان على انه لم يلزم عن الاول هذه الموجودات فلا
سبيل لنا اليه ومعنى اللزوم للذات هو ان يصدر عن الذات شئ بلا سبب متوسط بينهما
بجميع لوازم الاول يجب ان يكون لذاته لا لعارض وسبب ويجوز في افعالنا ان يكون من
سبب متوسط وانها لا يلزم ذواتنا بل يلزمها ما وجوده مع عارض آخر من ارادة متجددة او
عرض حاصل او شوق الى شئ او عزيمة صادقة تش من اللوازم ما يلزم الشئ بسبب عارض له
ومنها ما يلزم لا لانها قبله واللازم الذي يكون بواسطة عارض لا يصح في الاول تشا الفيض

انما تستعمل في الباري وفي العقول لا غير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل
اللزوم لا الارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دايما بلا منع ولا كلفة تلحقه
في ذلك كان الاولى به ان يسمى فيضا تسب المعلول الاول وهو العقل الفعال امكان وجوده
له من ذاته لا من خارج فانه لو كان من خارج لزم ان يكون له امكان فيتسلسل هذا الامكان
فيتسلسل تسج فتبين بالضرورة ان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته وان الموجودات
تصدر عنه على سبيل اللزوم وان الواحد من حيث هو واحد يلزم عنه واحد وان الهيولى
لا يصح ان يكون موجودة من دون الصورة بل يجب ان يكون وجودها بواسطة الصورة وان
الصورة الجسمانية لا يصح ان يكون علة لوجود الهيولى والوجود نفس او جسم وان الاحدي
الذات يجب ان يكون صورة معقولة غير مخالطة للمادة وان هذا العقل الاول ليس يصح ان
يحصل منه كثرة الا من الوجوه المذكورة وهي انه ممكن بذاته وواجب بالاول عاقل للاول ولذاته
الاجسام فيها كثيرة ويجب وجودها عن كثرة ولا كثرة الا ما ذكرنا فيجب ان يكون وجودها
تابعا لوجود الكثرة المذكورة والكثرة في الاجسام ليست كالكثرة التي في العقول للاول فان
الامكان في العقل الاول مثلا ليس هو مستفادا من غيره وليس كذلك الامكان للهيولى
والصورة في الجسم فكل واحد منهما لا حقيقة يستفيد الوجود من غيره تسد خيرية الافلاك
والكواكب على خيرية الموجودات عنها وبلزومها وليست هي قاصدة للاستكمال بتلك الخيرية
التي عنها فانها لا تخلو من ان يكون موجودة قبل القصد تامة فلا مدخل للقصد في وجودها
فلا يكون الخيرية المقصودة توجبها وليس حال ان يلزم عنها هذه الموجودات لا عن قصد
هو قصد هذه الحال فانها ان قصدت ان يلزم عنها هذه الموجودات يكون خيريتها لازمة
لهذا القصد ولازمة لخيرية الموجودات عنها ومعلولة لها واما ان يكون غير كاملة وبهذا القصد
يستكمل فيكون القصد علة لاستكمالها لا معلولا لها وبالجملة قصدها لا ان يحصل عنها خيرية الموجودات
عنها نقص لها وطلب الاستكمال بها فيكون خيريتها غير تامة ولازمة لقصدها وفرق بين ان
يلزم عن الخيرية خيرية وبين ان يقصد لان يلزم عنها خيرية فانها حينئذ يكون لازمة للقصد
تشه طبيعة الفلك من حيث هي طبيعة الجسم يطلب الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا
مخصوصا ووضعا مخصوصا فيكون الانتقال عنه قسرا تشو هذه الاوضاع والاون كلها طبيعية له
تشز التشبه بالشيء هو ان يكون على مثال المؤتم به تسح الفلك لو كان على اين مخصوص ووضع
مخصوص لكان مقسورا على هذه الحركة تسط كل شيء لم يكن متصورا بصورة مخصوصة فانه قابل
لجميع الصور من غير قسر وقبوله لكل الصور كالشيء الطبيعي فيه ومثاله القوة الباصرة لما لم يكن لها
صورة مخصوصة كانت قابلة لجميع الصور تع الحركات المختلفة في الفلك كل واحدة منها تابعة
لغرض عقلي ولنسبة نحو عقلي مفارق تخصه شوقا اليه ولكل فلك عقل مفارق يعقل الخير
الاول فليس يعقل الشيء مفارق الذات بان يحصل فيه صورة معقولة بالفعل يصيرها عقلا
بالفعل وهذا لا يمكن في مخالط الجسم تعا الباري والعقول لا يجوز ان يكون متوهما او متخيلا
بل معقولا لانه لا يدرك بآلة والمعقول اذا حصل في شيء صار للشيء به عقل والباري والعقول
لما كان دايم الوجود كان كل شيء يعقله دايم الوجود لانه يصير صورة يعقله تعب المعقولات
انما تحصل فينا من خارج لا من ذاتنا تج قصد الكواكب والافلاك ان يكون على كمال الافضل
ليكون تشبهها بالباري فمع ذلك حركته ولازمته ثم لزم عن حركته وجود هذه الكاينات فهي

اذن بالقصد الثاني تعد الاول لما كان كامل الذات عالما بكماله ومجده وانه يفيض وجود
ما بعده كان وجوده عنه على سبيل اللزوم تعه الكواكب لما كانت كاملة في كل شيء الا في وضعها
واينها وارادت الاستكمال ليكون لها التشبه بالاول لزمتها ضرورة الحركة فالحركة هي استكمال
لها وهذه الحركة شبيهة بالثبات في انها نفس الكمال المطلوب لا انها توصلها الى ثبات كما في
الامور الطبيعية تعو تشبه الافلاك بالاول هو ان تحصل على كمال تام يليق بها فيستتبع
ما بعدها لا ان ما بعدها تفيدها كمالا فان الاول ليس يستفيد كمالا مما بعده انما هو في ذاته
كامل تام معشوق عاقل لذاته ان له المجد والعلو وان ما بعده تابع لمجده وعلوه وانه خير وان
ما بعده تابع لخيريته لا ان الخيرية شيء غير ذاته وفيما بعده يحصل له الكمال من الاول حتى يكون
متشبها به على هذه الصفة وهي ان يلزم عنها ما بعده والخير يفيد الخير لا على سبيل قصد بل على
انه لازم عنه لان ذاته خير مما يلزم عنه يجب ان يكون خيرا وان كان على سبيل قصد كما نقصد
نحن عن فعل خير ليستكمل به يكون خيرنا الذي نقصد الاستكمال به لازما لخيرية فعلنا ومعلولا له
تعز اختلاف الافعال يكون باختلاف الاعراض والعرض في النفوس السماوية واحد فلذلك
لا يختلف حركاتها والعرض هو التشبه بالاول فيكون ابدا على نظام واحد ونهج واحد تعح كل
ممكن الوجود اما ان يمكن وجوده في غيره او يكون ممكن الوجود في ذاته والذي يمكن وجوده في
غيره يكون امكان وجوده في ذلك الغير عند تخصصه والذي هو ممكن الوجود في ذاته لا يصح
ان يكون امكان وجوده في غيره لانه ليس ان يعرض امكان وجوده لشيء اولى من ان يعرض
لشيء آخر فاذن هو قايم بذاته وكل قايم بذاته فهو جوهر لكن معنى امكان الوجود معنى مضاف
فيكون امكان الوجود له وجود آخر وهو انه جوهر فيكون هذا المعنى الذي هو الاضافة عارضا
لذلك الجوهر وقد قلنا انه قايم بذاته غير عارض لشيء هذا خلف تعط العقول الفعالة هي
في ذواتها ممكنة ومعناه انه لم يتقدم امكانها وجودها وكل ما له امكان سابق فانه يكون في
مادة تف ذات الباري خير محض ثم هو يعقل ذاته انه تصدر عنه هذه الاشياء فيعرف
خيريتها ووجه الحكمة فيها تفا ارادته ليس لها داع كارادتنا فان ارادته علم ولكن باعتبار
واعتبار تفب الارادة اذا كانت تابعة لقصد من خارج تغيرت بحسب المقصود فيصح ان
تصدر عن مريد واحد بحسب اختلاف الدواعي افعال مختلفة واما اذا لم يكن الارادة تابعة
لداع كانت الافعال الصادرة عن ذلك المريد على سبيل اللزوم تفج اللزوم على وجهين احدهما
ان يكون الشيء لازما عن الشيء لطبيعته وجوهره كلزوم الضوء عن المضيء والاسخان عن الحار
والاحزان يكون لازما عنه وهو ان يكون تابعا لعلمه بذاته وانه يعلم انه تصدر عنه ذلك اللازم
وهو اللزوم الذي يلزم عن الباري فانه في ذاته كامل تام معشوق عالم لذاته ان له المجد والعلو
وان هذه الموجودات عنه لازمة عن علمه بذاته وعن مجده وعلوه وعن خيريته لا ان الخيرية
شيء غير ذاته تفد الفلك يعقل هذه الاشياء ثم يتخيلها ونحن نتخيل الشيء اولا ثم نعقله التخيل
يكون جزئيا ويكون لا محالة لذي جسم والفلك يعقل الاشياء يعقلها ثم يتخيلها بنفسه تفه الفلك
والكواكب تعقل الاول فتستقرها الالتذاذ بهذا التعقل فتتبعه الحركة كما نتخيل نحن شيئا فنستقر
ذلك فتحدث فينا حركات كالتواجد والنشاط الا ان الفلك يتصور الغاية مع تلك الحركات
ولا نتصور نحن الغاية تفو الذي يحدث في الفلك عندما يعقل من الاول هو كالوجد الذي
يلحقنا عندما نتخيل شيئا تفز النفوس الفلكية تتصور احوالا تعرف وجه الحكمة فيها فتستقرها

ويعرض لها كالنشاط فتتبعها الحركة فيكون عن حركاتها هذه الكاينات وتلك الاحوال
لو ادركناها كما ندركها الآن ولسنا نعرف وجه الحكمة فيها فنتعجب منها فيكون التغير الذي يعرض
لنا بالضد مما يعرض لها فان تلك النفوس يعرف وجه الحكمة فيها ونحن نجهله فكما ان هذه الاحوال
الدنياوية يتعجب منها الناس فانما يستقربن تعرف وجه الحكمة فيها اكثر تخ هذه الكاينات
واحوالها تحدث عن هذه الحركة بالقصد الثاني تنط الفلك له عقل مفارق نعقل الاشياء ونستمد
تعقلها من عقل فعال فاذا عقلها على هذا الوجه افاضها على نفس الفلك الحيوانية فتعقلها لما
كانت النفس الفلكية متحركة نحو الكمال الاول وهو المفارق ولم يكن ذلك الكمال مما يبلغ
بالحركة صار كل حد ينتهي اليه في الحركة علة لان يطلب حدا آخر وكذلك الى ما لا نهاية تص تجدد
الحركات الطبيعية نافع التجرد والحال الغير الطبيعية وتجدد نسب البعد عن الغاية فانه لا يزال
عن نسبه الى ان يبلغ الغاية وذلك كالحجر في هو الى القرار تصا ما يتوهمه يتجدد في الوهم فيكون
علة التجدد وتجدد وا تصب المحرك للفلك المحل له الحافظ لاتصال حركاتها هو المفارق الذي
حدث فيه عنه التوهم الاول الثابت الذي امتاح عنه ساير المتوهمات ونحن اذا توهمنا شيئا
انبعثنا لعمل شيء ثم توهمنا آخر ما شئنا انبعثنا ثانيا لعمل شيء آخر ثم كذلك يستمر توهمنا فيستمر
انبعاثنا فيكون التوهم الاول راسخا ثابتا فينا تج الجسم الفلكي اذا كانت له مناسبة مع ما في
حشوه تحرك نحوها وانبعثت لها ولم تقف عندها بل تطلب مناسبة اخرى وكانت المناسبة
الاولى علة للثانية فلا يزال يطلب نسبة ويطلب وضعا ثانيا تصد اتصال الحركات المستديرة
سببه الارادات المتصلة ويكفي فيها محرك واحد على سبيل العشق وذلك المحرك هو طلب الكمال
واذا كان الكمال لا يحصل للنفوس الفلكية موجودا فكل حد ينتهي اليه لا يقف عنده بل يطلب
حدا آخر تقدره كمالا وكذلك الى ما لا نهاية فتتصل الحركات تصه الوهم اذا لم يكن مؤثرا لكون
سبيله سبيل المحاذيات فان المحاذيات في الفلك لا تقسم الفلك ولا تفرض فيه وضعا بل
يكون الوهم اضعف من المحاذيات اذا لم يكن مؤثرا فيجب ان يكون الوهم مؤثرا حتى يتم الاستحالة
تصو ان قال قائل ان كل وضع في الفلك يعد الفلك لان يطلب وضعا آخر فنقول هذا الوضع
الآخر اما ان يكون بالقوة او بالفعل والوضع بالقوة غير مطلوب والذي بالفعل فبحسب
الوجود يجب ان يتعين فيجب ان يتعين اوضاع لا نهاية لها الا ان يكون هناك مرجح والمرجح
يكون بالحركة فيجب ان يكون الحركة وجدت حتى عينت لكن فرضنا ههنا علة الحركة الوضع المعين
فيكون قد تعين قبل الحركة هذا خلف فاذن معين الحركة غير الوضع فيكون اما طبيعيا واما
اراديا والطبيعي قد بطل فبقي ان يكون اراديا وهو الوهم المؤثر تصز الاستحالة التي تعرض
للقوى في الاجسام الطبيعية سببها الامكنة والاوضاع وذلك ان الحركة على الاستقامة يصدر
عن الطبيعة والمتحرك على غير حالته الطبيعية والعلة في تجدد حركاته وتكررها واستحالة
طبيعته الى بطلان قوة وتجدد اخرى وجود اين واوضاع متجددة بالفعل من ابتداء
الحركة والى حيث يكون القرار فلا يزال الطبيعة في كل آن يكون في حال يتجدده غير الاولى
وهذه الاحوال للميول المتبدلة وكذلك الاستحالة في كيفية ما مثلا كالحرارة الغريبة في الماء
فانه لا يزال له في كل آن استحالة وتعرض زيادة او نقصان الى ان يعود الى حالته الطبيعية
والعلة المتجددة له في ذلك وجود الاين والاوضاع المتجددة بالفعل وليس كذلك الحال
في الاجسام الفلكية فليس كل وضع له يتجدد بالفعل يحدث في القوى استحالة وليس سبب استحا

اوضاعه بل توهمه وارادته المتجدده توهما بعد توهم ويجب ان يكون التوهم توهما مؤثرا
في الاستحالة وهو توهم يتغير به احوال الفلك في طبيعته لا في ذاته ويتلوه توهم آخر يسح عنه
ولا يزال يتجدد توهم بعد توهم على سبيل البطلان والتجدد ويكون هذه التوهمات له سببه
عن التوهم الثابت الاول الذي حصل فيه عن توهم الاول تصح سبب الحركة للفلك تصور النفس
التي له تصورا بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب التخيل الآخر اي
يستعد بالاول للثاني وما يجب ان يعلم هذا وهو انه هل يصح ان يستعد موضوع واحد لحركة
لقبول حركة اخرى كما يصح في ان يستعد تخيل خيالا لقبول خيال آخر او يصح ان يكون القصود
المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرة بالشخص او تصورات مختلفة تصط الجواب هذا التصور
الثاني هو مثل التصور الاول نوعا لا شخصا فيجوز ان يصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا
فلو كانا مثلين شخصا لكانا واحدا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد ث التصور المطلق
ليس بان يقع عنه حركة اولى من حركة اخرى وانما يقع عنه حركة واحدة وان لم يكن التصوران
مختلفين لم يكن حركة فانه لا وضع اولى بان يخرج الى الوجود من وضع الا بسبب مخصص وذلك
المخصص وهم مؤثر ثا يصح ان يختلف التصورات الجزوية اذا كان الغرض واحدا مثل من
يقصد بغداد فان المقصود واحد ويعرض في كل منزل تخيل خاص يتبعه حركة الى المنزل الآخر
ثب الوضع المطلوب في الحركة لا وجود له الا متوهما والشيء يجب ان يتحرك الى شيء موجود بالفعل
او في وهم مؤثر فيه فانه ان لم يكن الوهم مؤثرا في تلك الحركة كان سواء وجوده وعدمه وهذا
الوهم ان كان له تاثير فهو الذي نعني به انه محرك الكرات فيكون الوهم هو الفاعل للحركة وهو
الغاية المحركة فانه ليس يطلب الحركة لذات الحركة بل لاجل ما عقله من المبدأ الاول اي توهمه تج كل
وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد توهم بعد توهم آخر تد المتخصصات تنتهي الى شيء
متشخص بذاته وهذا هو الاين والوضع فانهما متشخصان بذاتهما والمخصصات ينتهي الى
متخصص بذاته وذلك الحركة الارادية وكما ان في الاضافة شيء مضاف لذاته وهو النسبة الاضافية
كذلك يجب ان يكون شيء متشخص بذاته فالوضع متشخص بذاته والمكان متشخص بذاته وكل
دورة فلها وضع مخصوص ته الاسباب المتشخصة للانسان مثلا يكاد ان لا يتناهى ولا يوجد
معا بالفعل فلا بد من ان يدخلها الحركة فالا كانت اسباب بلا نهاية معا والحركة قابلة ولاحقة فكأن
منها من مبدأ كونه عنصرا والى ان يصير مثلا غذاء ثم يصير منيا ثم يصير كذا ثم كذا الى ان يتخصص
مادته بقبول صورية فيولد فيتشخص عند ذلك وضعه واينه وهذه الاشياء كلها تشخص
جزوي عن شخص آخر جزوي لا تشخص واحد منها بذاته وانما المتشخص منها بذاته هو الوضع
والاين الذي ينتهي اليه اخيرا تو ما ذكر من حركة الفلك انه انما تحرك هذه الحركات المختلفة
لخير فيه يقصدها الى العاقبة هذه الكاينات محال فانه ان كان يقصد تلك الخيرية يكون
تلك الخيرية على التحقيق استكمالا له عن نقصان كان فيه ويعود آخر الامر اليه في تحليل العلل
والاسباب وان قيل انه فعل الاولى به والاجمل فان معناه اذا حقق انه استفاد بذلك فايدة
فان الفاعل اذا فعل فعلا على هذه الجهة فانه يفعل ما لو لم يفعله كان يلحقه بذلك نقيصة ويثبت
فيكون قد انتفى عن النقايض بفعله وفي ذلك طلب كمال تز الجود هو ان يفيد الخاير غيره
كمالا لا لغرض خارج غير الوجود تح الشفقة والرحمة وغيرهما من العطف والفرح بالاحسان
انفعالات واذا انتسبت الى الفاعل فهو من الاعراض الخاصية بالفاعل وذلك لئلا يدم

نضده او يحطبه عن كماله ثط المشخص هو الذي لا يوجد مثله معه والانسان يوجد مثله
معه من حيث هو انسان لا من حيث هو مشخص لان ما يشخص به زيد وهو وضعه واينه
لا يشخص به عمرو ثي المخصص ما يتعين به الوجود للشيء وينفرد به عن شبهه والمخصص
يدخل في وجود الشيء والمشخص يدخل في تقويمه وتكوينه بالفعل شخصا ثيا الشخص هو
ان يكون للمشخص معان لا يشركه فيها غيره وتلك المعاني هي الوضع والزمان فاما ساير
الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض ثيب النسب المتغيرة هي الوضع والوضع
للمتغير لا غير ثيج الوضع نسبة الشيء في حيزه الذي هو فيه الى ما يسامته او يحاذيه او يكون منه
بحال ثيد للاجزاء التي لها وضع يجب ان يكون لها وجود قار به بالفعل ليكون لبعضها عند
بعض وضع وايضا اتصال وايضا ترتيب ثيه لا وضع حقيقيا الا للمتغير وهو الجسم والعقليات
لا وضع لها اذ لا تتغير لها ثيو وضع المكان نسبته الى جزء الفلك ثيز النفس الانساني العقلي
لا تتغير لها اذ ليست هي منطبعة في مادة واما النفس الحيواني والنفس النباتي فكلاهما متغيرة
ومنطبعة في البدن وهي قوى البدن ثيز النفس لا تعقل ذاتها ما دامت مقارنة للمادة ولو
عقلتها لكانت كاملة كالعقول التي تعقل ذواتها ولعلها تعقل ذاتها فانها تعلم ذلك بالاكتساب
والتنبيه عليه ثيط الجسم في ذاته شيء متصل واحد ولا يلزم ان تتعين فيه بعد فيكون بالفعل
بل انما يكون ذلك بالفرض فان الطول مثلا لا سيما في المكعب لا يتميز عن العرض الا بالفرض ثك
الهيولى في ذاتها ليست بذات وضع بل الوضع انما صار لها بسبب البعد العارض لها فالوضع
عارض لها ثكا الفلك كامل في كل شيء الا في وضعه واينه فتدورك هذا النقصان فيه
بالحركة ولو امكن ان يكون في كل جزء من اجزائه مجموع اجزاء الحركة ولم يمكن ان يكون لكل جزء من
اجزائه نسبة الى جميع ما في حشوه الا على سبيل التعاقب ثكب حركة الفلك كماله لا ما يطلب به كماله
ولو كان كماله غير حركته لكان تقف عند وصوله اليه فالحركة فيه كالثبات في المكان الطبيعي
للاجسام المتحركة على الاستقامة فلهذا تتحرك دايما ثكج الحركة استكمال الفلك ويتبعه كمال آخر هو
وجود ما يكون عن حركتها من هذه الاشياء الكاينة وهذه الحركة تابعة لطلبها الكمال والتشبه بالباري
ونفس ذلك التصور وذلك الشوق هو الموجب لها وليس هي مقصودة بذاتها بل المقصود بذاتها
طلب الكمال فتتبعه الحركة كالالات له ثكد حركات الفلك كمالات له ويلزم عنها كمالات اخر
وهي وجود ساير الاشياء الموجودة الكاينة فتلك الاول وهي ثوان ثكه ارادة الفلك الكوكب
ان يستكمل ويتشبه بالاول فيتبع ارادتها هذه الحركة ويلزم عن حركتها وجود هذه الكاينات
فهذه كمالات ثوان ثكو فان قال قائل لا يصح ان يكون طبيعة الفلك تقتضي الحركة كما تقتضي
طبيعة الحشو السكون في امكنتها فالجواب ان الطبيعة انما يصدر عنها ما يصدر على سبيل اللزوم
فلا يصح ان يصدر عنها على سبيل اللزوم حركة الى الجهة ثم يصدر عنها على سبيل اللزوم حركة الى
ضد تلك الجهة اللازم لها الان سعى وحركة الفلك ليست الى جهة واحدة فانها تتحرك من المشرق
الى المغرب ثم تتحرك منه الى المشرق فلو كانت طبيعية لكانت الى جهة واحدة كما ان طبيعة الارض
تقتضي السكون في مكانه على سبيل اللزوم والحركة الى المركز اذا لم يكن في موضعه على سبيل اللزوم
وكذلك طبيعة كل واحدة من العناصر واللزوم هو ان يلزم شيء واحد لا الشيء وضده وايضا
فان الطبيعة ثابتة والحركة غير ثابتة ومحال ان يصدر عن الشيء شيء يزول والعلة ثابتة فاذا
علة الحركة الفلكية هي النفس التي له ثكز العرض في الحركة الفلكية ليس هو نفس الحركة بما هي هذه

الحركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انها لم يمكن حفظها فاستبقت بالنوع اي بالحركات الجزوية وذلك
كما استبقي نوع الانسان بالاشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد لانه كاين وكل كاين
فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن
هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابت ثكح الاشخاص التي لا نهاية لها انما العرض فيها
ان يوجد طبيعة نوعها لكن كان من الضروري ان يكون استبقاء ذلك النوع بالاشخاص لا نهاية
لها وهذا الضروري هو بمعنى القسم الاول من الضروري وفرق بين ان نقول اشخاص لا نهاية
لها وبين ان نقول لا تناهي لا نهاية له فقد يقال شخص بعد شخص ولا يقال لا تناهي بعد لا تناهي
وذلك لان شخصا واحدا يصح ان يكون غاية لطبيعة جزوية واما اللاتناهي فلا يصح ان يكون
غاية لطبيعة جزئية فان اللاتناهي يصح ان يكون غاية لفاعل على الوجه الذي ذكرنا وهو استبقاء
النوع بالاشخاص الغير المتناهية فاما ان يوجد لا تناه بعد لا تناه ليستحفظ بايجاده طبيعة اللاتناهي
فهو محال ثكط غاية الطبيعة الجزوية شخص جزوي فالشخص الذي يكون بعد يكون غاية لطبيعة
اخرى فاما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي غاية للقوة السارية في جواهر السماويات التي يتبعها
الحركات التي لا نهاية لها التي تتبعها الاكوان التي لا نهاية لها ثل المعقول من الشيء اذا لم يكن الشيء
بذاته مجردا بل يكشفه اعراض ولواحق ولو انه لم يكن مجردا فذلك الشيء الذي يدركه التخيل والتوهم
فان المعقولات لا يمكن تخيلها بل تعقل عقلا والعقل المحض الغير المشوب بالتخيل اذا اعقل حركة دايرة
الفلك التاسع وعقل حركة حتى تنتهي الى حد ثم من ذلك الحد الى حد آخر حتى تفنى الدايرة فان الحركة
الاولى والثانية والثالثة الى آخرها في العقل سواء لا يتعين منها واحدة فان التعين يحتاج الى
خارج فيمكن تخيله لا بمجرد الحركة المعقولة والانتقال الذي فرض فيه سواء كان عن كلي او جزوي ثلا
العقليات المحضة باقية لا يجوز عليها الانتقال والتغير ومعقولاتها تكون حاضرة معها دايمة
لا تحتاج فيها الى انتقال من معقول الى معقول آخر والنفس وان كانت عقلا فان تعقلاتها مشوبة
بتخيل فلذلك يصح عليها الانتقال من معقول الى معقول وتستعد بهذا المعقول لمعقول آخر
ثلب انما لا يصح ان تعقل النفس المعقولات دفعة ومعا لان ما تعقله يكون مشوبا بتخيل
اذ لا بد ان تتخيله وان كان معقولا والتخيل يكون جزويا وسبب عقليتها الذي هو انه انما تتخيله
اولا ثم تستعد بذلك التخيل لان تفيض عليها من المفارق معقوليته ثلج المعقول من كل شيء
لا يتخصص بشخص معين بل يكون كليا ويشترك فيه كثيرون وجودا او وهما ثلد قد يصح ان
يستحفظ قوة مفارقة فعلها غير متناه بواسطة شيء ثله التخيل يكون للنفس بمخالطتها للمادة ويكون
بالقوة المتخيلة والمجرد لا آلة له يتخيل بها لاستغنائه عنها ثلو كل ما تعقله النفس مشوب بتخيل ثلز
امكان وجود الشيء يكون له من نفسه ووجوبه يكون له من غيره وكل ما له امكان وجود فله
امكان تخصص فان كان ذلك الشيء مما يجتمع نوعه في شخصه فقد تخصص امكان وجوده بذاته
ولا يصح وجود غير ذلك الشخص ولا يحتاج الى سبب مرجح يرجحه على غيره اذ لا يصح وجود
غيره فان لم يكن على هذا الوجه بل كان مما لا يجتمع نوعه في شخصه وكان بحيث يصح وجود اي
شخص كان من اشخاصه كانت المادة مستعدة لقبول اي شخص كان فيكون لذلك الشخص
امكان تخصص ويخصصه شيء من خارج مثلا المادة الانسانية مستعدة لقبول النفس الانسانية
ونسبتها الى كل واحدة منها بالسوية فاذا خصصها بقبول نفس دون نفس مخصص من خارج
وتهيأت لذلك افاض عليها واهب الصور تلك النفس التي تهيأت بتخصصها لها اذ لا توقف

البتة فی فعله ولا امکان بل اضافته بالفعل دایما وافعال الناس بخلاف ذلک فنحن اذا
اردنا مثلا ان نجعل ماء فی مکان فیجب ان نهیئ ذلک المکان لیستنقع فیه الماء فاذا تهیأ
وتخصص استعداده لذلک لم یکن نحن مفیضین علیه بالفعل ما قد تهیأ له بل نحن بعد بالقوة
فاذا اسخنا الیه الماء حصل فعلنا عند ذلک بالفعل ثح هیولیات الفلک لیس لها امکان
بعید فلا تحتاج الی مخصصات وانما لها الامکان القریب فیوجد دایما مخصصه من ذاتها
لا من خارج وهیولیات الاجسام الکاینة الفاسدة بخلاف ذلک فان الهیولی لها امکان ان
تقبل الماء وهی فی حال ما هی قابلة لصورة النار لکن لیس ذلک الامکان کامکانه لقبول صورة
الماء وقد انسلخت عنها صورة النار فانها عند ذلک متخصصة الاستعداد والامکان لقبولها
ویشبه ان یکون النفس عند المفارقة یکون متخصصة الاستعداد لقبول الکمال لا سیما اذا کانت
زکیة ولم یکن لها امیة حادثة الی البدن ومقتضیاته من اللذات والشهوات الحسیة والهیات
الردیة ثلط کل نفس فلها امکان مخصص لقبول الفیض الا ان منها ما له امکان بعید فیحتاج
الی مخصص خارج ومنها ما یکون لها امکان قریب فتخصص من ذاتها لقبول الفیض ثم النفس
المفارقة لا تتشخص بوضع ولا بدن فلا محالة ان لکل واحدة منها اختصاصا بحال استفادتها
من التشخص الذی کان لها قبل المفارقة الا انا لا نعرف ذلک الاختصاص ثا المعنی الکلی لا یصدر
عنه جزوی فانه لیس بان یتناول هذا الجزوی اولی منه بان یتناول ذلک الجزوی فیکون ذلک
سببه شیء مخصص لوجود هذا الجزوی مرجح له علی غیره من الجزویات فالعلة المفارقة المبدعة
للنفوس وان کانت ذاتا واحدة فکانه عام لعموم فعله فلیس بان یصدر عنه نفس اولی بان
یصدر عنه نفس اخری وکذلک المادة المطلقة الغیر المخصصة لیس بان تحصل فیها نفس اولی منها
بان تحصل فیها نفس اخری فیکون حصول هذه النفس فیها دون غیرها بسبب مخصص جزوی
وکذلک حرکة الفلک مطلقة لیست بان یکون هذه الحرکة اولی بان یکون تلک الاخری الا بسبب
مخصص لهذه الحرکة مرجح لها وهو تصور النفس المتجدد فی کل وقت تصورا بعد تصور والاصل
فی هذا کله ان الکلی لا یحصل بالفعل کلیا فلا یصدر عنه جزوی الا بسبب مخصص ثب العلة
المفارقة المبدعة للنفوس نسبتها الی کل واحدة منها نسبة واحدة وکذلک المادة فاذا حصل
نفس منها فی مادة مخصصة یکون بسبب مخصص مرجح وجود هذه النفس علی النفوس الاخر
ثج معقول العقول الفعالة من کل شیء سبب لوجوده ویجب ان یکون بازاء کل معقول امکان
وجود فان کان ذلک الشیء الذی له امکان وجود مما یجتمع نوعه فی شخصه لم یحتج ذلک الشیء
الی مخصص له وکان لازما لذلک المعقول وان کان ذلک الشیء لیس مما یجتمع نوعه فی شخصه
بل فی اشخاص کثیرة یحتاج فی کل شخص الی مخصص یخصصه به ثد المخصص للنوع المجتمع فی
شخص واحد لیس هو من خارج لانه انما تشخص فی ذلک الشخص الواحد لا لاجل ذلک الشخص
ولانه ذلک الشخص وتقتضیه ذلک الشخص مثلا لو کان البیاض کله مما یجتمع فی موضوع واحد
حتی تخصص بذلک الموضوع من دون سایر موضوعاته لکان تخصصه به لاجل ذلک الموضوع
ولانه تقتضیه ذلک الموضوع والحرکة هیئة غیر قارة بل هی متجددة جزءا بعد جزء ولا تجتمع کلها
فی موضوع واحد فلکل حرکة مخصص وهو ارادة جزویة والکلام فی الارادة کالکلام فی الحرکة
فان هذه الارادة تحتاج الی مخصص ثه الحرکة مطلقة لا تتخصص البتة ولا تحصل دفعة واحدة
ولا یکون جزء منها اولی بالحصول من جزء الا بسبب مخصص وهذا کما قیل الذات مطلقا

غیر موضوع للتخصیص فاذا تخصص فانما تتخصص بجزوی ثو المخصص لطبیعة
نوع فلک وکوکب کوکب هو ذاته او شیء من خارج او لانه لازم لمعقول واحد ثز حکم
الحرکة فی الوجود کحکم سایر الاعراض التی لا یکون موجودة کلیة نوعها فی شخصها بل تتخصص
شخصا بعد شخص فالمعقول من الحرکة مطلقا هو بحیث یصح حمله علی کثیرین وکذلک من حرکة
ما یصح حمله علی کثیرین ثح دورة من دورات الفلک لا تتحرک بحرکة واحدة حتی یکون
ما یتحرک منه فی المشرق هو ما یتحرک منه فی المغرب فان هذه لاحقة وتلک فایتة ثط لا سکون
البتة فی شیء من الاجرام السماویة فانها جمیعا متحرکة والکواکب فی ذواتها ایضا متحرکة فی
افلاک تداویرها غیر مرکوزة فیها ثی المعنی الکلی لا یصدر عنه شیء جزوی البتة کالرای الکلی
منا والارادة الکلیة التی تحصل فی نفوسنا کلیة لا یصدر عنه فعل لنا البتة فانا اذا اردنا
مثلا ان نعمل بیتا علی الاطلاق لا بیتا مخصصا فانه من ذلک لا یمکن عمله بل یجب ان نخصص
جزئیا فی تخیلنا ووهمنا وان نعمل فی مکان مخصص ووضع مخصص ومباشرة مخصصة ثیا
العلل المفارقة المحدثة للنفوس الانسانیة لیس بان تحدث عنها نفس اولی من ان تحدث
نفس اخری والموضوع للنفس وهی المادة المطلقة کذلک لیس بان تحصل فیها نفس اولی من
ان تحصل نفس اخری الا بان تتخصص المادة بشیء یکون قبولها لهذه النفس دون تلک
النفس وذلک الشیء هو مزاج یتخصص به المادة فیکون المادة بذلک ترجح وجود هذه النفس
علی غیرها وکذلک الصور فی المواد والاعراض فی الموضوع لا ترجح المادة هذه الصورة
علی غیرها الا بسبب مخصص ولا ترجح الموضوع ذلک البیاض مثلا علی غیره الا ان المخصص
فی الصور والاعراض تخصصها بالمواد والموضوع ویوجدها فیها وفی النفوس تخصصها
بالاجسام الموضوعة لها ولا تطبعها فیها لان النفوس قایمة بذواتها وتلک لا تقوم
بذواتها ثیب الشیء الکلی لحرکة الفلک مطلقة کلیة لا تحصل کلیة بالفعل بل تحصل جزؤه دورة
بعد دورة ولا ان تحصل عنها وهی معقولة کلیة دورة اولی من ان یصدر عنها دورة اخری
ولان الحرکة طبیعة واحدة فالمتحرک واحد فاذا لیس من جهة الفلک ولا من جهة الحرکة الکلیة
او من جهة الارادة الکلیة لحرکة بل بسبب مخصص وهو ارادة مخصصة وهو تصور النفس
التی له تصورا متجددا وکما ان الاسباب المشخصات فی الاجسام الکاینة الفاسدة الحرکات
هی هیئة غیر قارة کذلک الاسباب المشخصات فی الاجسام الفلکیة هیئة غیر قارة وهی
ارادات النفس المتجددة ثیج المتشخص للشخص الجزوی متشخص جزوی وذلک تمادی الی
ما لا نهایة وسببها الحرکة التی تفوت وتلحق لا تحصل کما عرفناه الی ان ینتهی الی حرکة الفلک
ویکون سبب حرکة الفلک ارادة النفس التی له ثید الحرکات فی الاجسام الکاینة الفاسدة
بقرب وبعد ای بقرب العلة من المعلول کذلک الارادات فی الفلک بقرب وبعد
ثیه الحرکة معنی متجدد النسب ای غیر ثابت فلا یزال تتجدد نسبها فلا یجوز ان یکون شیء
غیر ثابت عن معنی ثابت والحرکة فی المتحرک لا یکون مقتضی طبیعة المتحرک فان الحرکات
تتجدد شیئا بعد شیء وتفوت الاولی وتلحق الثانیة والطبیعة باقیة ثابتة فیجب ان یکون
عن حالة غیر طبیعیة وسبب تجددها تجدد الحالة الغیر الطبیعیة والطبیعة لا تتحرک بالاختیار
والارادة بل بالتسخیر فیکون حرکتنا الجهة واحدة والحرکة المستدیرة غیر طبیعیة واذا کانت
فی الشیء حرکتان مختلفتان فاحدیهما لغیر الطبیعة کالحرکتین اللتین فینا علوا وسفلا فان

احدهما للنفس بقهر الجسم والاخرى للطبيعة والحركة المستديرة في الفلك للنفس التي تحركها
الا انهما حركة واحدة وكانهما طبيعية لمشاكلة طبيعية حركة النار الى العلو والارض الى السفل
والقوة المحركة باقية موجودة مع انقضاء الحركة والميل وحركة الفلك انما تتجدد بحسب تصورات
النفس ثنو الحركة تتبع شيئا مستحيلا فلا يكون عنه ثنز لو كانت الطبيعة علة الحركة لكان كل
جزء من اجزاء الحركة ثابتة مع ثبات الطبيعة لكنها تبطل واذا كان الجسم خارجا عن مكانه
الطبيعي ففي حال حركته اليه يكون على نسب مختلفة منه فيكون في احوال مختلفة لا في حالة واحدة
فلهذا تبطل نسب الحركات ثنح ان قال قائل لا يصح في الله انه لم يقدر في وقت على الخلق
لانه ابدا كان قادرا بل انما وجب في المخلوق ان يخلقه في حال دون حال فنقول اما ان يكون
هذا الصلوح عند الفاعل او عند المنفعل ولا يصح ان يكون بسبب الفاعل فاذن هو عند
المنفعل وهذا الصلوح والاستعداد التام والا استعداد التام يكون تغير فيه والمعدوم
على الاطلاق لا يتغير حاله فاذن يجب ان يسبقه وجود آخر غير الفاعل قد تغير وهذا
موصفه الحركة وكل حادث يجب ان يسبقه حركة والحركة سرمدية فيجب ان يكون ههنا متحرك
سرمدي وهو الفلك ثنط مفروضهم انه يصح ان يكون قبل وجود الزمان معنى يتوهم كانه
مدة ثم لا يكون زمانا وهذا هو معنى وهمي في الحقيقة الا ان ذلك المعنى يمكن ان تخلق فيه
حركات تطابق البعض منه وحركات تطابق الزمنه وهو في نفسه غير ثابت فيكون بعينه
هو الزمان اذ تحصل فيه الاقل والاكثر والنقص وهذا كله من صفات الزمان ثش يمكن ان
يفرض في العدم المطلق حركتان عظمى وصغرى ومحال ان تبديا معا وتنتهيا معا فلا بد من
ان تخلو الصغرى عن الكبرى بشيء فما تخلو به عنها هو مقدار وتحصل بتقدم وتاخر وهذا هو
صفة الزمان لا غير ثشا لما كانت الاشخاص حادثة وكانت مختلفة ولم يكن ذلك مستنكرا
وجب ان تختلف ايضا في صحة المزاج وفسادها وفي اعتدال البنية وتفاوتها ولم يكن ذلك
ظلما وكذلك يجب ان تختلف في ساير احوالها من الخيرية والشرية والذكاء والفطنة والجهل والغباوة
ثشب حقيقة الثواب والعقاب الثواب هو حصول استكمال النفس لها الذي تتشوقه والعقاب
يعرض النفس الغير المستكملة لان يستكمل والحرمان في ذلك اذا امن قبل جهدها ونقصانها والحال
في ذلك شبيه بالحال في المريض اذا عولج بما يكرهه ليعقبه ذلك صحة ثشج البقا في الاجسام
غير مقدور عليه وهو محال والعدم في النفس غير مقدور عليه وهو محال وكما ان البقاء
في الاجسام محال فالاعادة فيها محال وكذلك العدم في النفس وان كانت حادثة لا سرمدية
ثشد المعنى العدمي هو الذي في قوته ان يصير شيئا آخر او ان يصير له شيء ليس له في الحال
ثشه العدم عدمان عدم على الاطلاق وهو عدم الفناء في النفوس وعدم ملكة وهو عدم
شيء فيما من شانه ان يكون لموضوعه عن موضوعه او لنوعه او جنسه وقد يقال لما من شانه
ان يكون لامر ما وليس من شانه ان يكون لامر آخر فيكون مسلوبا عنه كالرؤية في الصوت فانها
تسلب عنه ولا تسلب عن البصر ثشو السوال الذي يسال في الاشيا السرمدية وهو هل كان
وقت لم يكن موجودة فيه هو كما يقال هل كان زمان لم يكن فيه زمان والجواب هل العنا الذي
يسئل عنه موجود ام غير موجود وهذا المعنى اما ان يكون حالة لتلك الاشياء في ذواتها او
حالة لها من خارج فان كانت في ذواتها فانها في اي وقت فرضته على حالة واحدة وهي
لا وجود لها من ذاتها لا قبل ولا بعد وانما الوجود لها من بارئها وان كانت حاله من خارج

ويصح ان يكون موجودة فالكلام فيها كالكلام في الاول فان صح ان يكون موجودة
فلم لا يصح ان يكون تلك الاشياء موجودة ثسز الفرق بين الهيولى والمعدوم ان الهيولى
معدوم بالعرض موجود بالذات والمعدوم معدوم بالذات موجود بالعرض اذ يكون
وجوده في العقل على الوجه الذي يقال انه متصور في العقل ثسح قولهم يلزم ان يكون في
الماضي اشياء بلا نهاية لا نستنكر ان يكون في المعدومات اشياء بلا نهاية انما المستنكر ان يكون
اشياء غير متناهية موجودة معا فاما ان يحدث شيء بعد شيء من الغير المتناهي فهو مطابق
لما عليه الامر في الوجود فان الحركات الماضية التي تمادت الى هذه الحركة الموجودة في هذا الوقت
غير متناهية وقد انتهت الى هذه الحركة وهذه الحركة موجودة ولم يكن موقوفة الوجود على ما لا
يتناهى ولم يلزم الشك الذي ادى به تحري وهو ان وضعت هذه الحركة سرمدية وكانت كل حركة
موقوفة على حركة لم يكن يقدر الحركة الموجودة في هذا الوقت موجودة ثسط قولهم كان ولا خلق
ان عني به مجرد مفهومنا لوجود الباري مع عدم الخالق بتنا ولن حينئذ يكون وللخلق حين
بعدم الخالق ويبقى هو فان دل كان على معنى ثالث غير الخلق وغير الخالق فيكون يدل
على غيرهما كان الكون معنى غيرهما يصح في هذا الكون الفوت واللحاق وهذا الكون غير
الباري وهو شيء غير ثابت هو صفة الزمان او الحركة وكلاهما متعلق بالحس ثع القابل يعتبر
فيه وجهان احدهما ان يكون يقبل شيئا من خارج فيكون ثمة انفعال وهو ان يقبل ذلك الشيء
الخارج والقابل من ذاته لما هو في ذاته لا من خارج فلا يكون ثمة انفعال وان كان هذا الوجه
الثاني صحيحا فيجوز ان يقال على الباري ثعا سبب علمنا بالاشياء قد يكون وجودها كما
تصادف بحواسنا صورة ست فتحدث فيها صورة في اذهاننا وقد يكون علمنا بها سبب
ايجادها كما يكون علمنا بصورة ست بان حدثت صورة في انفسنا سببا لان يوجدها ثعب
الاشياء التي نسميها اتفاقات هي واجبات عند الله فانه يعرف اسبابها وعللها ثعج انا
اذا علمت جزويا ما كالكسوف ثم علمت الكسوف فليس علمي بالاول هو علمي بالثاني لان ذلك قد تغير
لاني اعلم كل واحد منهما في آن مفروض واكون قد ادخلت الزمان فيما بينهما فتغير علمي ثعد لو
ادركنا هذا الجزوي من جهة علله واسبابه الكلية وعلمنا صفاته المتخصصة له باسبابها وعللها
الكلية لكان علمنا هذا كليا لا يتغير بتغير المعلوم في ذاته فان اسبابه وعلله الكلية لا تتشخص
لا تتغير ولا تفسد ثعه متشخصاته وان كانت جزوية فان لها عللا واسبابا كلية لا تتغير فالباري
يعرفها كلها كلية وهو يعرف اوايلها من ذاته لان وجودها عنه وهو يعرف ذاته ويعرفها
علة او لا للصدور الوجودات عنه فعلمه غير مستفاد من خارج يلزم ذاته وذاته لا يتغير
ثعو الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه
الموجبة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى
عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة ثعز ينبغي ان يجتهد في ان لا يجعل علمه عرضة للتغير
والفساد البتة بان يجعل زمانيا او مستفادا من الحس ومن وجود الموجودات فيلزم ذاته
ان ادخل في علمه الزمان فيكون متغيرا او فاسدا لان الشيء يكون في وقت بحال ويكون في وقت
آخر بحال ثعح الاول يعرف هذا الكسوف الجزوي باسبابه المؤدية اليه فوقته الشخصي الذي
يكون فيه باسبابه الموجبة له ويعرف مقدار لبثه بسببه ويعرف انجلاؤها بسبب الموجب له وكل
ذلك يعرفه كليا باسبابه المؤدية اليه الموجبة له ويعرف المدة التي بين الكسوفين وجميع احواله

مخالفا لما جرت به عادته واما اقتضاه طبعه ولا يصح هذا في الله فانه يفعل كل شيء بالحكمة
المتقنة فلا مدخل للانفعال في الحكمة تغ ما يوجد عن العلة فيجب ان يوجد عنها بوجوب
فانه ما دام لا يجب عنها وكان ممكنا فانه لا يوجد عنها تفظ العلة لذاتها يكون موجبا للمعلول
والا لم يتم عليتها ويحتاج الى ما يتم به فيكون ذلك الشيء هو العلة القريبة تض العلة التي تحدث
فيها امر يتم به عليتها من شانها ان ينفعل ويتغير ويدخل عليها الحركة وكلما ينفعل ويتغير فانه
مادة او مادي فتلك العلة يكون اذن جسما ومحتاجا الى الحركة تضا المادة الاولى المطلقة
تتعلق بها لكونها بالابداع ومادة ما تتخصص بصفة او بحالة حتى يصير مادة لهذا الشيء دون
ذلك الشيء يحتاج الى سبب حادث وذلك السبب الى سبب آخر حادث ويتمادى حتى ينتهي
آخر الامر الى حادث بذاته وهو الحركة وكل ذلك يكون لا محالة بحركة فاذن ذلك السبب يوصل
العلة الى المعلول بحركة وذلك الى هذه الحركة فيكون الحركة متصلة من هذه الجهة تضب
الاشخاص من حيث هي اشخاص لها معقول كلي وانما يتكثر بسبب الاعراض والصور فالاشخاص
متناهية والصور والاعراض عند الاول متناهية والنسب بينها اي بين الاشخاص وبين
الصور والاعراض وان لم يكن متناهية فانها عنده متناهية لانه اذا كانت الاشخاص
والاعراض والصور عنده محصورة كانت النسب بينها ايضا عنده محصورة معلومة وهو
يعرف كل واحد من الاشخاص والاعراض والصور مرة واحدة ويكون كلها متميزة عنده
باعراضها وصورها فانا وانت متميزان عند تصورنا واعراضنا ولواحقنا وكذلك الكسوفات
الجزئية كلها متميزة عنده باعراض كل واحد منها والازمنة ايضا متميزة عنده بصورها واعراضها
فانه يعرف كل شيء على ما هو عليه في الوجود كليا كان او جزئيا او سرمديا او زمانيا فانه اذا كان
يعرف الشيء بلوازمه والزمان من اللوازم فانه يعرف الاشياء مع ازمنتها تضج الاشياء التي
من شرطها ان يكون في مادة وعلائقها وان تفسد صورة وتحدث صورة فتتعاقب على المادة
الصور والاول بريء عن المادة وعلائقها وعن الفساد فلا ضد له تضد المتضادان
موضوعهما واحد وهما يتعاقبان عليه ولا يجتمعان معا فيه او محلهما واحد فيكون الصورتان
ايضا متضادتين كصورة الماء والنار فانهما متضادان لجوهرهما ولا يجتمعان في محل وليسا
متضادان بكيفيتهما بل بالصورتين اللتين يصدر عنهما الكيفيتان فالمتخالفان والمتعاديان
غير المتضادين كالتخالف بين الحيوانات والعداوة والمنافرة بينهما تضه الفاسدات
اذا عقلت بماهياتها المجردة عن المواد وعما تتبعها مما لا يتشخص به اي عما لا يتشخص به الماهيات
المجردة فيصير جزوية فيكون فاسدة لم يعقل من حيث هي فاسدة فان ما يتشخص به الفاسد
يكون متشخصا جزويا وفاسدا اي بالاسباب والصفات الكلية التي يجوز وقوع الشركة فيها
التي لا تتغير فان الكليات لا تتغير تضو الشخصي وان كانت له اسباب غير متغيرة بل
كلية ثابتة على حال بحيث يحمل عليه وعلى غيره فانه من حيث هو شخصي له معقول شخصي متغير
وهو يعقل بشخصيته فيتغير العلم به فالاول يعرفه شخصيا معرفة كلية بعللها واسبابها الا انه لا يعرف
شخصية متغيرة بل كلية اذ لم يستفد المعرفة به من جهة شخصيته ومن وجوده وقت تشخصه
ووجوده فانه يكون حينئذ مدركا من حيث هو محسوس او متخيل لا معقول تضز اذا عقلت
الاشياء بما هي مقارنة لمادة فتركيب وتشخص كان معقولها الحاصل في الذهن مستفادا
من الحس بها وقت الاحساس بها تضح اذا كان هذا الكسوف الشخصي معقولا لا لامر الاسبا[ب]

واسبابه الشخصية فلا يتغير علمه بتغير هذه الاشياء بشخصها اذ ليس يعرفها مشارا اليها تضط
الشيء المشار اليه لا يعرف معقولا انما يعرف محسوسا والمعلوم من الاشياء الجزوية لا يكون
معقولا بحيث يصح حمله على كثيرين فان المعقول من هذا الشخص من حيث ما هو جزوي يجب
معقوله غير محدودة فلا يصح حمله الا عليه ويكون ذلك متخيلا بالحقيقة لا معقولا واذا كان
المعقول معقول شيء نوعه في شخصه كان معقوله محدودة فيصح حمله على كثيرين وصح الاستناد
اليه اذ هو لا يتغير ويكون جميع عوارضه وصفاته المستندة اليه معقولة كالحال في الشمس
وعوارضه وصفاته كالشعاع تف العلم في الاول غير مستفاد من الموجودات بل من ذاته
نعلمه سبب لوجود الموجودات فلا يجوز على علمه التغير وعلمنا مستفاد من خارج فيكون سببه
وجود الشيء وان كنا لا ندرك الا الجزويات المتغيرة فعلمنا يتغير ولانها تبطل فيبطل علمنا بها
والمثال في كون علمه سببا لوجود الموجودات هو كما لو علم انسان صورة بناء هي على تلك الصورة
بناء لكن يعلم صورة بناء من وجود بناء حاصل بالفعل قائم تفا لما كان علمه سببا لوجود الموجودات
عنه من دون آلة وارادة متجددة بل كانت الموجودات تابعة لمعلوماته صح معنى قوله كن فيكون
تفب الحي هو الدراك الفعال ولما كان علمه سببا لوجود الاشياء وكان عالما بذاته كان من حيث
هو عالم فاعل فكان من حيث هو عالم حيا اذ لا يحتاج الى شيء آخر به يفعل كما لو كان علمنا يكفي في
ان نفعل شيئا لم نحتج معه الى قوة اخرى بها نفعل بل كنا من حيث عالمين فاعلين ولكنا احياء
من حيث نحن عالمين تفج العلم في الاول هو نفس الارادة لان هذه المعلومات مقتضى ذاته
وهذا المعنى هو معنى الارادة تفد هذه الموجودات على ما هو موجودة عليه مقتضى ذاته و
ذاته تقتضي الصلاح ونظام الخير في الكل فهي غير منافية لذاته فهذه الاشياء مرادة ولو كان
منافية لذاته لما اوجدها واذا لم تكن منافية له فهي على مقتضى ذاته فهي مرادة والارادة فينا
في مثال البناء هو انا لا نريد الا بعد ان شوقنا شيء الى عمل ذلك البناء وفي الاول لا يصح ان
يشوقه شيء الى ايجاد ما هو معلوم له فمعلومه مراده وهو كثيرا ما نعلمه لا نريده اذ لا يكون لارادتنا الذ
المعلوم باعث او شوق والارادة فينا يحصل من تخيل يتبعه اجماع او حركة نحوه والارادة بعينها
فيه القدرة لانه لو كان يصح فينا ان تكون الصورة المعلومة علة لوجودها لكان نفس وجودها
قدرة فينا لان معنى القدرة فينا هو ان يقدر على ايجاد ما علمناه وذلك فينا يتعلق بالقوة
المحركة وبالآلات المحركة واذا كان ذلك غير جاريين في الاول اعني ان يحرك شيئا او يستعمل آلة كان
المعلوم كافيا فيه ان يوجد فيه ما هو معلوم له اذ هو سبب الفعل لا بقوة اخرى يفعل وذلك
بعينه هو الحيوة لان معنى الحي هو الدراك الفعال فلما كان معلومه قدرته وكان ذلك بذاته
صح ان يقع عليه اسم الحيوة الا ان اعتبار هذه الاشياء فيه مختلفة فان كونه عالما يكون بسلب
المادة عنه فحسب وكونه حيا يكون بالسلب وباضافته الى الموجودات فانه باضافته الى
الكل يكون حيا نفي العلم بسلب عنه المادة وفي الحيوة سلب عنه المادة ويضاف الى الموجودات
حتى يصح الحيوة تفه في بعض صفاته يسلب عنه اشياء وفي بعضها يضاف الى الاشياء وفي بعضها
يسلب عنه ويضاف جميعا تفو ان ورد على ذات الباري شيء من خارج يكون ثم انفعال
ويكون هناك قابل له لانه يكون بعد ما لم يكن وكل ما نفرض انه يكون له بعد ما لم يكن فانه يكون
ممكنا فيه فيبطل ان يكون واجب الوجود بذاته فيؤدي ذلك الى التغير في ذاته او تاثير شيء من
خارج فيه فاذن يعقل كل شيء من ذاته تفز الرحمة انفعال نفساني للانسان اذا راى شيئا

الموجب له بل وجوده وقت كونه كان معقوله مستفادا من الحس به ومنا لا يصح في الباري لانه
نقص فيه لانه يلزم ان يكون وجود هذا الكسوف افاده علما لم يكن له نط الجزوي المنتشر
يكون له معقول مستفادا من الحس وهو ماهية المجردة الجزويه المقصوره عليه الا ان معقوله
غير محدودة فلا يمكن ان يحد والجزوي الذي هو شخصي ونوعه مجموع في شخصه فان معقوله
محدودة فان ماهيته المجردة كلية ثابتة والاول لا ماهيته المجردة غير كليه ولا ثابتة فلا يمكن ان
يحد اذ الحد هو تعريف الماهية وماهية الجزوي المنتشر يكون مقصورة عليه فيفسد بفساده
خ الباري يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانه مبدا لها ويعرف
ما بعدها وما بعدهما الى ما لا يتناهى فاذا يعرف الاشيا الجزويات من جهة كلية فانه يعرف
اسبابها واسباب اسبابها الى ان يتادى الى ذاته فيعرف كل ذلك من ذاته لا من خارج فيكون
لغيره فيه تاثير وهذه العلل والاسباب لا يدركها عقل فانها متاليه مرتبه بعضها على بعض
فكادان لا يتناهى خا هذه الموجودات من لوازم ذاته ولوازم فيه بمعنى انها تصدر عنه لا ان
يصدر عن غيره فيه فيكون ثم قابل وانفعال فقولنا فيه يعتبر على وجهين احدهما ان يكون عن
غيره فيه والاخر ان يكون فيه لا عن غيره بل فيه من حيث يصدر عنه خب الباري يعرف كل
شخص بعلله واسبابه وتلك العلل والاسباب وان تخصصت بذلك الشخص تخصصا ما لانضمام
الى زمان متشخص وحال متشخصه قد اكتنفته معناه بالاضافة الى ما تشخصه من الزمان الجزوي
المتشخص والوضع الجزوي المتشخص او حال اخرى تشخصه وتلك الاحوال التي تشخصه هي ايضا
متشخصه ولها علل واسباب جزويه اذا اخذت بتلك العلل والاسباب كانت ايضا منزلة ذلك
الشخص بكونها مستندة الى مبادي كل واحد من تلك المبادي نوع لتلك الحال في تشخصها فان لهذا
الزمان الشخصي ولذلك الوضع الشخصي ولتلك الحالة الشخصيه نوع يحمل عليها وعلى اشخاصه
التي هي نظرائه وذلك النوع هو كالزمان المطلق والوضع المطلق والكيفية المطلقة فالباري
يعرف تلك الاحوال بعللها واسبابها ومن جهة كليتها التي لا يفسد فان كان ذلك الشخصي
مما هو في العقل شخص وهو الواحد في نوعه كالشمس مثلا فانه يعرفه وان كان النوع منتشرا في
الاشخاص عرف النوع واشخاصه من جهة عللها واسبابها الكليه التي لا يتغير فتتغير معلومه
خج الباري يعلم ان في الاشخاص شخصا جزويا صفته كذى وعلته كذى ويعرف علل علله و
يعرف مشخصاته واحواله وعلل مشخصاته وعلل احواله وكليات مشخصاته التي هي كالانواع
لتلك الاحوال الجزويه فهو يعرف تلك الاحوال من جهة كلياتها خد قد يكون لشي واحد مبادي
كثيره كل واحد منها نوع في شخصه وقد يكون له منها مشخص له صفات كثيرة كل واحد من تلك
الصفات يكون اشخاصا لها انواع كالزمان الواحد الذي الزمان المطلق نوع له والوضع الواحد
خه العقل البسيط هو ان يعقل المعقولات على ما هي عليه من ترتيبها وعللها واسبابها دفعة
واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان يكتسب علم بعضها
من بعض فانه يعقل كل شي ويعقل اسبابه حاضرة معه فاذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى
البسيط انه يعقل الاشياء بعللها واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور هذه الاشياء
عنه اذ له اليها اضافة المبدا لا بان يكون تلك فيه حتى يكون صور الاشيا التي يعقلها متصورة
في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور
الفايضة عن عقليته والمعقولات البسيطه هي ان يكون كلها على ما هي عليه من ترتب بعضها

على بعض وعليه بعضها لبعض حاصل له دفعة واحدة على انها صادرة عنه اذ هو مبدا لها
والمثال في ذلك هو ان يقرا كتابا فتسئل عن علم مضمونه فيقال هل يعرف ما في الكتاب
فنقول نعم اذكرت سبقن انك تعلمه وتمكنك ادراكه على تفصيله والعقل البسيط هو المتصور
بهذه الصورة وليس في العقول الانسانيه عقل على هذا المثال ويكون متصورا بصور المعقولات
جملة واحدة ودفعة واحدة فكما تسمع القضية مثلا تمثل له الحد الاوسط من غير اكتساب وفكر
فيه وانتقال من معلوم الى مجهول اللهم الا ان يكون نبيا والعلم العقلي هو بلا تفصيل والنفساني
هو بالتفصيل خو كل معقول للاول بسيط اي معلوم له عاله من اللوازم والملزومات الى
اقصى الوجود خز الاول يعقل الاشياء والصور على انه مبدا لتلك الصور الموجودة المعقوله
وانها فايضة عنه مجردة غاية التجريد ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة بل يعقلها بسيطا
ومعا لا باختلاف ترتيب وليس تعلقها من خارج خح كما ان وجود الاول مباين لوجود
الموجودات باسرها فلذلك يعقله مباين لتعقل الموجودات وكذلك جميع احواله فلا يقاس
حال من احواله الى ما سواه ولذلك يجب ان يعقل حتى يسلم من التشبيه تعالى عن ذلك خط الموجودات
كلها من لوازم ذاته ولولا انها من لوازمه لم يكن لها وجود وكذلك هي منقشة الصور في العقول
وهي فيها كالهيات الموجودة فيها اذ هي معلولة للهيات الموجودة فيها ولولا ذلك لم يكن لوجود
وكذلك الكاينات والحادثات منقشه في نفوس الكواكب والافلاك ولولا ما لم يكن كاينة
فلو كانت نفوسنا تتخيل بقوة خيال الكواكب والافلاك لكانت مطالعة بجميع ما حدث ويكون
خي يجوز ان يكون للشخص الواحد صفات واحوال تكسفه من جهات يكون كلها مشخصه
له ويكون ايضا شخصيات لا محالة لان ما تشخص الشخصي شخصي وتلك الشخصيات ايضا
لها مشخصات جزويه فيتسلسل وسببها الحركة التي تقرب وتبعد وهي غير متناهيه الا انها
لا يوجد معا بل يفوت شي ويلحق اخر خيا قوله فيستند الى امور شخصية اي من حيث وجود
ذلك النوع في شخصه خيب الاشيا الفاسدة يدرك من وجهين اما ان يدرك شخصيتها و
جزويتها وذلك اما بالحس او التخيل واما ان يدرك باسبابها وعللها والعلم بها من الوجه الاول
تتغير بتغيرها وبالوجه الثاني لا تتغير لان ذلك السلب كلي لا يتغير وهو نوع في شخصه وهو
مقول عليها وعلى غيرها من اشخاص ذلك النوع وذلك كانسانية زيد فان العلم بها من
جهة شخصيتها يبطل ببطلانها فاما الماهية المجردة التي هي الانسانية التي هي نوعها المحمول
عليها وعلى غيرها فانها لا يفسد فلا يفسد العلم بها خج الصور والهيات متناهية والنسب
بينها غير متناهية فلا يصح ان يوجد صورة واحدة مرارا كثيرة معلومة للاول بل يوجد
الصور والهيات عنه وهي متناهية معلومة اي موجودة عنه واذ هذه الصور يوجد عنه
ويوجد مع وجودها النسب التي بينها وان كانت غير متناهية لان تلك النسب ليست
هيات توجد فلا يصح وجود ما غير متناهية بل يكون وجود هذه النسب لوجود هذه
المناسبات من غير ان تحتاج الى اعتبارها بل يكون معتبرة له فاذا النسب الغير المتناهية
موجودة في ذاته واذا كانت موجودة فهي معلومة له اذ نفس وجودها هي نفس معلوميتها له
وعلى هذا الوجه يكون علم للاول فتسقط اذا انه يعلم الاشياء الغير المتناهية والغير المتناهية
للمحيط بها علم خيد الاديات وساير الموجودات في حالة واحدة لها احوال ونسب لبعضها
الى بعض وتلك النسب كلها موجودة معا للاول فهي معلومة له مثال تلك النسب هو ان يكون

امانسبة اضافيه اونسبة تضاديه اونسبة عليه ومعلوليته وكل واحدة من هذه النسب
لايتناهى ولها اعتبارات غيرمتناهية فكل واحد من تلك الموجودات من الهيآت والصور
يكون علة للآخر ويكون معلولا للآخر ويكون مضادا لشئ ويكون مضايفا لشئ ويكون له
اضافة فى اضافة وتركيب اضافة مع اضافة واحوال غيرمتناهيه الا انها لما كانت الصور
والهيآت متناهيه وهو يعرفها متناهية وجب ان يعرف النسب التى بينها متناهية وان
كانت غيرمتناهية لان تلك الصور والهيآت المتناهية موضوعه لاعتبارات غيرمتناهيه
وتلك الاعتبارات يكون حاضرة له لا يحتاج الى اعتبارها كما نحتاج نحن الى اعتبارها فانها
اما ان يكون اعنى الصور والهيآت غيرحاضرة لنا فنحتاج الى تطلبها والبحث عنها او يكون
كل واحدة منها حاضرة لنا فلا يعرف لوازمها والنسب التى بينها ولا يعلم انها لازم ايش
وملزوم ايش وعلة ايش ومعلول ايش ومضاد ايش ومضايف ايش **خيه** العلم الزمانى
هو ان يدرك ذلك المعلوم فى زمان ادرك كما ادرك الشئ المنسوب اليه كما تقول هذا الشئ
فى هذا الزمان من حيث هو متخيل او محسوس او معقول من حيث تادّى الى العقل منهما
لا من حيث حكم به العقل من اسبابه وموجباته **خيو** الاول يعقل ذاته ويعقل لوازمه وهى
المعقولات الموجودة عنه ووجودها معلول عقله لها ويعقل لوازم تلك الموجودات ومن
لوازمها الزمانى والحركة واما الفاسدات فانه يعقلها فاسدة من جهة اسبابها وعللها كما تعقل
انت فاسدا اذا عقلته من جهة اسبابه مثال ذلك انك اذا عقلت انه كلما تعفنت مادة فى عرق
بعينها حمى وتعلم مع ذلك من الاسباب والعلل ان شخصا ما يوجد تحدث فيه هذه فتحكم ان
ذلك الشخص يحم فهذا الحكم لا يفسد وان فسد الموضوع وشئ آخر وهو ان المعقولات التابعة
للمحسوسات ما لم تدرك بعلله فان كل محسوس يعقل من وجه وان لم يكن معقولا من جهة العلل
والاسباب فانه زمانى متغير وبالحقيقة المدرك الزمانى يكون بالحس والتخيل اذ
نحن ليس يمكننا ان نصادف شيئا جزئيا الا فى زمان والاول حكمه بخلاف حكمنا فان الزمان
هو معقول له من كل وجه وهو محسوس لنا من وجه معقول من وجه والمتشخصات ايضا
معقوله من وجه ما فان وصفا ما اوجبه سبب من الاسباب يمكن ان يعقل ذلك السبب
كليها والوضع كليا فالاول لما عقل هذه الاشياء على ترتيب وجودها ادركها كلها على
تراتيبها والشخص وان كان فى الوجود شخصا فان ذلك الشخص عقلى عنده من حيث ادركه
من اسبابه وعندنا ايضا لو انا ادركنا علل شخص ما كنا نحكم بانه عليها وجدت تلك العلة وجد
شخص تلك العلل على شخصيته لكنا لا نعلم اى سبب يتادى الى وجود هذه الاسباب فان
الاسباب السابقة غيرمتناهية وعند الاول تلك الاسباب على نظامها وتراتيبها معقولة
له فلا نعرف من علل شئ من الموجودات **خيز** نحن اذا ادركنا شخصا ما حكم العقل بانه لا تقع
الشركة فيه ولا يحمل على كثيرين مدركك من هذا انه شخص فلو عرفنا هذا من حيث هذا الشخص
لكان وجب ان يعرف شخصيته من علله واسبابه ولوازمه حتى يتادى الى الغايات البارى
وليس هذا فى قدرة البشر وكما علمنا بشخصيته بعضا اذ ذاك للحين استفدنا شخصيته ووجوده
من الحس **خيح** لا يصح ان يكون صورة واحدة معقولة مرارا كثيرة كما تعقل نحن صورة النفس
من اشخاص الناس فانا نعقلها مرة واحدة ولكن تارة مع لوازم هذا الشخص وتارة مع لوازم
ذلك الشخص او كالصورة الجسمية التى يشترك فيها اشياء كثيره ويكون كل واحد من تلك الاشيا

لوازم غير لوازم الآخر **خيط** لو كانت الصورة والهيآت محصورة مجموعة حاضرة لنا وكنا
نعرف النسب بينها من غير تكلف اعتبار تلك النسب فان كانت تلك النسب فى ذواتها
غيرمتناهيه لكنا نعرف تلك الهيآت والصور التى هى متناهية مع النسب التى بينها التى
هى غيرمتناهية وكان سقط ادراك العلم بغير المتناهى فكذا يجب ان نتصور علم البارى
وانه يعلم الاشيا الغير المتناهيه لان الصور لا محالة متناهيه والنسب التى بينها موجودة له
معلومة وان كانت فى ذواتها غيرمتناهيه فهو يعلمها كلها متناهيه **خك** لوازم البارى غيرمتناهيه
الا اللازم الاول وهو ما عقله من ذاته من العقل الاول فاما اللوازم التى بعده فهى بوسائطه
وترتيب لا انها بعد لازم وهى غيرمتناهيه واللازم الاول هو اللازم بالحقيقة وهذه الاخر
هى لوازم لوازمه **خكا** لا تقوم الذات باللازم بل الذات يوجب اللازم ويقتضيه فهى
علته وبها وجوده **خكب** قوله علة بذاته للخير والكمال بحسب الامكان معناه امكان الخير والكمال
فى الموجودات عنه مختلف فان امكان الخير والكمال فى العقول والابديات هو بخلاف
امكانه فى الكائنة الفاسدة وكل شئ يقبل الخير والكمال بحسب ما فى حده **خكج** الصور المادية
من حيث هو موجود فعل وامكان وجود هذه الصور فى اشياء آخر فاذن هى ممكنة الوجود
والصور المفارقة هى فعل وليس فيها قوة ولم يكن وقتا بالقوة بل كانت لم تزل فعلا فلا يصح
ان لا يلابس المادة لوجه فاذن امكان وجودها فى ذاتها ومعنى امكان وجودها حاجتها
الى موجدها لا ان امكان وجودها فى اشياء آخر كالحال فى تلك الصور الاخرى **خكد** كيف
يكون امكان الوجود فى الاشياء القائمة بذاتها التى ليست فى موضوع ولا من موضوع والقوة
فى الابديات **خكه** امكان الوجود قد يكون مخالطا للعدم وهو المقارن للمادة وما هو باعتبار
الشئ فى نفسه وموضوعه وماهيته الشئ التى لها بذاتها ان يكون ممكنة لا واجبة ولا ممتنعة
ولها من جهة العلة الوجود ومن جهة ان لا علة الامتناع **خكو** ان قيل ما يكون فعلا كيف
يكون قوة قلنا ان الامكان بازاء الوجوب **خكز** اضافة عقليه البارى الى الموجودات
اضافة محضه وهى اضافة انها معقولة له فانها تفيض عنه معقولة لا تفيض عنه فيعقلها
بعد فانها لا محالة معلوله ذاته وهو يتعلق ذاته ولوازم ذاته ثم ان كان تعقلها من حيث هى
موجودة لا من ذاته فلا يخلو اما ان يكون مبدأها فلا يعقل ذاته ولا لوازمه فيكون ادراكه
لها عند وجودها وهذا محال او لا يكون مبدأها وهذا ايضا اشد احالة **خكح** البارى
يعقل نظام الخير فى الكل فيتبع ما يعقله من ذلك نظام الخير ولان ذاته خير يتبع ما يعقله من
ذاته خيريه ذاته وخيريه ذاته هذا المعنى وذاته لا تشرف بذلك بل ذلك يشرف بذاته وذاته
عقل محض وخير محض فيتبع نظام الخير فى الموجودات خيريه ذاته وليس يتبعه اتباع الضوء
للمضئ لان الضوء ليس هو معقول المضئ **خكط** المعقول العقلى هو البسيط والنفسانى هو الذى
فيه الانتقال من شئ الى شئ اى من المقدمات الى النتيجة **خل** الاضافة العقلية لها اليست
اضافة كيف وجدت اى اضافة البارى الى هذه المعقولات اضافة مخصصه معقوله لا اضافة
المادة الى الصورة اى القابل او وجود الصورة فى المادة بل الاضافة له اليها وهى معقوله له
لا من حيث هى موجودة لانه تعقلها من ذاته لا من خارج ويعقل من ذاته مبدأها فان كان
تعقلها من حيث هى موجودة يكون اما ان لا تعقل ذاته ويكون يدرك الشئ عند وجوده
او لا يكون مبدأه وهذا محال فانه يعقل ذاته وادراكه لها من حيث من شانها ان تفيض عنها

كل وجود وهذا الادراك للذات يوجب ادراك الأمر اللازم لذاته وهو صدور المعقولات
عنه خل اضافة الباري الى هذه المعقولات اضافة فاعل لها قابل لان وجودها ليس
علمه بها هو بعقلها من ذاته ثم يتبع وجودها عقليته لها وهي اضافة الفاعل للشئ ولو كا
يتبع عقليته لها وجودها كانت الاضافة اضافة قابل لانها يحصل فيه من خارج خلب
اضافته اليها اضافة المبدا لها وهي انها فايضة عنه لا انها فيه فيكون اضافة قابل كاضافة
المادة الى الصورة خلج لا تستنكر ان يكون اشياء محصورة موضوعة لاعتبارات مختلفة و
تعتبر فيها نسب غير متناهية وهذه الصور كلها لا شك انها محصورة للاول موجودة له فانه
يعقلها من ذاته والنسب التي بينها وان كانت في نفسها غير متناهية فانه يعلمها متناهية
فان الصور موجودة له ويكون النسب التي بينها لا محالة موجوده فهو يعلم جميع الاشياء و
جميع نسبها واحوالها فالاشياء الغير المتناهية يعلمها متناهية خلد عند زعمهم ان الغير المتناهي
لا يحيط به علم وان الاول لا يخفى عليه بعض حركات اهل الجنة وحل ذلك انه يعلم الاشياء
الغير المتناهية متناهية وذلك ان الجواهر والاعراض هي متناهية لكن النسب التي بينها
غير متناهية اي بين الجواهر والجواهر وبين الجواهر والاعراض وبين الاعراض والاعراض
وهذه المناسبات يمكن ان نعتبرها نحن غير متناهية فاما عنده فهي متناهية اذ قد يصح
ان يوجد الجواهر والاعراض المتناهية في الاعيان واذا وجدت هذه الاشياء المتناهية
فلا يتوقف وجود النسب التي بينها الى وقت فانه لا يصح ان يوجد شئ فلا يوجد لوازمه
وهذه النسب التي بين الجواهر والاعراض لوازم لها فما دامت الجواهر والاعراض بالقوة
كانت اللوازم بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل
واذا كانت الجواهر والاعراض صادرة عنه فايضة عنه فيضانا عقليا فالنسب بينها ايضا
موجودة فكما ان وجود الجواهر والاعراض معقوليتها كذلك وجود تلك المناسبات معقوليتها
خله تلك المناسبات الغير المتناهية هي موجودة بين موضوعات متناهية فالاشياء
المتناهية موضوعة لمناسبات غير متناهية وانت اذا نظرت الى اشياء متناهية تحتاج الى
ان تحصل المناسبات بينها في ذهنك لا في ذات الاشياء فان ما في ذات الاشياء تكون
المناسبات التي هي بينها بالفعل خافية عنك بالفعل ولو كانت تلك المناسبات بالفعل
في ذات الاشياء ففي ذهنك لا يكون موجودة بالفعل الاشياء بعد شئ والاول ليس
يحتاج الى ان تحصل تلك المناسبات حتى تكون في وقت عنده بالقوة اذ وجود تلك
المناسبات هي نفس معقوليتها له خلو المعقول من كل شئ لا تشخص بتشخص معين بل يصير
كليا مشتركا فيه يصح حمله على كثيرين بالمعقول من حركة ب الى ا ان كان يصح على كل
حركة من ب الى ا وهو الصحيح لا تعيين نسبه وجود حركة وان لم يتناول كل حركة من ب
الى ا لم يكن معقولا بل متخيلا ومحسوسا خلز قولنا كلما وجدت مادة بالصفة الفلانية
فوجدها نفس مدبرة هذه المادة المخصصة الشخصية نعني ان يوجد في طبيعة المادة الكلية
فالمعقول من هذا الشخص لا لمخصص وجوده اذ تحتمل طبيعة المادة من حيث هي طبيعة
المادة ان يكون تلك المادة المخصصة لا غير فيجب ان يكون لها مخصص جزوي متخيل او
محسوس خلح كل معقول من شئ وان كان يصح حمله على كثيرين فيجب ان يكون بازائه امكان
وجود لتلك الكثيرين حتى يصح حمله عليها فان كان ذلك المعقول لا يكون بازائه امكان

وجود لكثيرين بل طبيعة واحدة متشخصة لم يحتج تلك الطبيعة الى مخصص لها اذ يكون من
ذاتها متخصصة كالفلك التاسع مثلا فانه لما كان واحدا لم يكن له اشباه ونظاير وكان المخصص
ذاته او من ذاته كان لازما المعقول واحد وليس كون المعقول بحيث يصح حمله على كثيرين
يلزم ان يوجد عنه كثيرون فليس يكفي المعقول في وجود الكثيرين ما لم يكن طبيعة يمكن فيها
وجود الكثيرين فليس ما يصح حمله على كثيرين يجب ان يوجد كثيرون فالفلك التاسع لو كان
له اشباه لكان المعقول يصح حمله عليها ولكان هذا الفلك يحتاج حينئذ الى المخصص يخصصه
ويميزه عن اشباهها والمتشخصات للشئ يكون امورا من خارج تخصص ذلك الشئ الواحد
من مشاركيه في نوعه فان لم يكن من خارج بل كان من ذاته تشخص ذلك الذات خلط طبيعة
الفلك طبيعة واحدة وهي لازمة لمعقول واحد والمعقول من كل دورة من الحركة معقول
واحد فلو كان كل واحدة من الدورات لازما لذلك المعقول لكان يجب ان يوجد كلها معا اذ
يوجد واحدة بعينها لوجود طبيعة الفلك التاسع فكل واحدة من الدورات لا يصح ان يكون
لازمة لطبيعة واحدة سواء اخذنا تلك الطبيعة المعقول منها اي من الحركة او طبيعة الفلك
التاسع فان اللازم الواحد من واحد بالعدد خي قد يوجب حركة بعض الكواكب شيئا وحركة
غيره المنع منه فتصادم موجباهما فيحدث شئ آخر خيا المعقول من نوع مجموع في شخص لا
يصح حمله الا على ذلك الواحد كالفلك التاسع وكرة الشمس وكرة المشتري وغيرهما لانه
في الوجود كذلك لكن الذهن لا يمنع حمله على كثيرين والمعقول من العالم وان كان الذهن
لا يمتنع من حمله على عوالم كثيرة فانه مقصور الحمل على هذا العالم لانه في الوجود وحده والمخصص
لهذا النوع المجموع في شخص هو ذاته او في ذاته لا من خارج والمعقول من بيت اسيه مثلا وان
كان يجوز حمله على كثيرين فانه محمول على ذلك البيت الواحد لانه يقترن بذلك المعقول تخيل
فالتخيل يخصصه خب المعقول من الشئ يجب ان يكون كليا والعقل الصرف لا يخالطه معقول
تخيل فالاشياء الجزوية يجب ان يخصص كل واحد مخصص حتى يحصل بالفعل موجودا الا ان يكون
نوعها مجموعا في شخص واحد خج المعقول من الشئ اذا كان ذلك الشئ نوعه في شخصه صح
وجوده عن المعقول من دون سبب مخصص اذ قد تخصص امكان وجوده بذاته فلم يصح وجود
غير ذلك الشخص حتى كان يحتاج الى سبب مرجح والمعقول من اشخاص نوع واحد سواء كان
عقلا مستقلا او غير مستقل لم يكف في وجود تلك الاشخاص اذ كان كل واحد من تلك الاشخا
لا يخالف صاحبه في شئ ولا يتميز عن الآخر بوجه فليس تناول المعقول لاحد تلك الاشخاص
اولى من تناوله للآخر الذي هو قرينه وان تميزت الاشخاص واختلفت حينئذ يكون اختلافها
بشئ خارج عن النوعية لاحق من خارج والكلام في ذلك اللاحق كالكلام في الملحوق فيتسلسل
ان لم يكن حركة ثم الكلام في كل دورة من دورات الفلك التاسع ان لم يخصصه شئ آخر كالكلام
في كل واحد من تلك الاشخاص فبالضرورة يجب ان يكون العلة القريبة لتلك الحركة شئ
متخصص بذاته وبقي ان يبين ان ذلك المخصص هو الارادة الجزوية بكل دورة لها وضع مخصوص
خد العقل المحض لا يكون فيه شئ بالقوة بل يكون معقولاته حاضرة معه دايما والنفس اذا
انتقلت من معلوم الى مجهول كان بالقوة ثم صار بالفعل والنفس دايما مستعدة فلا محالة ان
المستعد لا يكون حاضرا لها دايما اذ المستعد له لا يصح ان يكون مستعدا له وهو حاضر فانه يكون
حينئذ الاستعداد اذا حصل له خه العقل الصرف لا يطلب شيئا وكل حركة فانما يطلب بها شئ

يستكمل به ومثل هذا الطلب يكون لشيء مادي فاذن لا بد من ارادة جزوية والنفس انما تطلب
لتعلقها بالمادة واذا تجردت لم تسم نفسا خو الغاية متقدمة في شيئيتها على جميع الاسباب
متاخرة في وجودها عنها خز الغاية المعدومة على الاطلاق لا يكون علة بل يجب ان يكون
موجودة في نفس الفاعل حتى يفعل الفعل والفاعل علة لوجود الغاية لا لشيئيتها والغاية
علة لان يصير الفاعل فاعلا فان علة الثلاثية في شيئيتها هي تكث وحدات واما علة وجود
فشيء آخر هو علة وجود الوحدات خح العلة فان يصير الغاية غاية ليست هي الفاعل ولا
الصورة ولا المادة بل شيء آخر وقد يكون الصورة نفس الغاية كالصحة فانها صورة وهي نفس
الغاية خط الغايات في الامور الطبيعية هي نفس وجود الصورة في المادة لان الطبيعة
ما شخصية انما تحرك لتحصيل صورة ما في مادة ما خن الغايات التي تكون صورا واعراضا
في المنفعل هي من جهة ان الذي يكون منه بالقوة تصير بها بالفعل خير والغايات التي
لا يكون صورا في المنفعل كالاستكمان مثلا من جهة ان الفاعل يفعل لاجلها هي غاية ومن
جهة ان الفاعل يصير بسببه بالفعل فاعلا بعد ان كان بالقوة فاعلا خير لان الخير هو
الموجود والفعل والشر هو ما بالقوة الذي هو مقترن للعدم خنا الاعتراض الواقع في الغا[ية]
هو انهم قالوا ان الغاية من الاعراض اللازمة لطبيعة الاجسام وكان يجب ان يكون البحث
عنها في العلم الطبيعي لا في العلم الكلي وحيث ان يكون البحث عن اعراض الاجسام المتحركة
والساكنة اذ المبحوث عنه في العلوم هو الاعراض اللازمة لذلك العلم الموضوع والعلوم
الكلية والتعليميات ليس فيها حركة والغاية انما هي الحركة ونعني بها ما تحرك اليه الشيء والجواب
ان النظر ههنا في الغاية ليس هو على انها غاية حركة كما ليس النظر ههنا في الفاعل على انه مبدا
حركة اذ ليس كل غاية غاية تحركه ولا كل فاعل مبدا حركة ولو كانت الغاية موجودة في علم مخصص
ايضا فليس النظر فيها نظرا مخصصا وانما ينظر فيها انها كيف كان نحوها لو كانت عامة فيجب ان
يكون النظر فيها في العلم الكلي خنب الكواكب تخيل الاشياء فيصير تخيلها سببا لحدوث اشياء
كما ان حركاتها يكون سببا لحدوث اشياء كما ان حركاتها يكون لانقاع تخيلات في نفوسنا فبعثنا
على فعل اشياء وقد تخيل الاشياء فيصير سببا لامور طبيعية مثل ان تتخيل حرارة الهواء فيحدث
في الهواء حرارة وقد تخيل فيحدث شيئا لا بتوسط حركة او مع بتوسط حركة والكواكب يتصور
الحركة الجزوية وما يتادى اليها الحركة وتقتضيها تلك الحركة فيعقل ما يحدث عن تلك الحركة فلا
يعقل ما يحدث عن غير تلك الحركة ولو كانت تتصور غير تلك الحركة لوجب ان يحدث حركتا[ن]
معا ومقتضاهما وهذا محال وتلك الاجرام والنفوس لا تتخيل المحال ولا يكون كاذبة البتة
والسبب في الاختلاف الواقع في التخيل وكذب بعضه وصدق بعضه انما يكون بسبب القابل
وانه مستعد لقبول فساد المزاج وفساد التركيب وغلبة الاخلاط بعضها على بعض وتشوش
الفكر وخلوه من القوة العقلية كما يكون خاليا في المنام عند استيلاء القوة الخيالية وليس
في الفلك شيء من هذا لان هناك صفاء القابل وقلة العوائق فلا تتخيل الا الواجبات دون
المحالات واما الفاعل وهو العقل الفعال المفيض عليه التعقل اي التخيل فهو واحد فلا يكون
من قبله خلاف في التخيلات خج التاثيرات من نفوس الكواكب في نفوسنا لا يكون بفعل
وانفعال كما يكون بالحركات فانما نتصور شيئا فيكون لنا ذلك الشيء دفعة كما نتصور لنا صحة
او غنى فيكون لنا ذلك الشيء وقد نتصور شيئا فيصير ذلك سببا لتصورنا لذلك الشيء فبعثنا

على فعله اذ تصورنا تابع لتصورها وذلك بان يتصور تلك النفوس انا ندعوا فيعلم
انه ليس هناك مانع فتتبع دعانا الاجابة خند تلك النفوس تتصورنا وتتصور لوازمنا
ومن لوازمنا انا ندعوا فتتبع دعانا الاجابة اذا لم يكن مانع ولذلك امرنا بالدعاء وتوقع الاجابة
خنه ليس للاوائل الا العقليات الصرفة فان المعقولات يكون حاضرة لها فلا تحتاج
الى فكرة فلا يكون لها الوهميات فلا يتوهم الاشياء خنو مصادمات الاسباب هو تلاقيها
وتوافي بعضها مع بعض ومعارضة بعضها لبعض وتادية بعضها الى بعض واستمرارها
على التوالي والنظام وانجرارها تحت حركة الافلاك وتخيلات نفوس الكواكب وقد يكون
الشيء سببا لشيء بالذات ولغيره بالعرض وقد يكون اسباب كثيرة يتوافى فيصير سببا لشيء
ومثال الذاتي والعرضي في الاسباب ان يكون مثلا رطوبة الهواء سببا لاعتدال مزاج رجل
يابس المزاج بالذات لكنه يكون سببا لفساد مزاج رجل رطب المزاج بالذات ثم يكون ذلك
الرطب المزاج سببا لحادث آخر او لموته فنغم قريب له او يرث ماله حميم له خنز الاسباب
السابقة واللاحقة غير متناهية ولا يمكن الانسان ان يقف عليها فانها تابعة لحركات
الفلك الغير المتناهية اذ كل حادث فسببه حركة فان حركة ما اوقعت في نفس الاكار ان
تزرع وحركة اخرى كانت سببا للزراعة وحركة اخرى كانت سببا لاستعداد البزر للنبات
فان البزر للحصول في الارض حصل على نسبة اخرى صار بها مستعدا لقبول صورة النباتية
من مفيد الصور ثم كذلك هلم جرا لان البزر تجدد له بسبب تجدد حركات الى ان يحصد
ويوكل ويستحيل مثلا منيا ويصير الى رحم ويكون منه حيوان وهذه الاسباب هي معدات
وهي تجدد وتعدم   الاسباب قد يكون سابقة وقد يكون واصلة كالحادث في الهواء
يكون سببا سابقا ثم يعتبر مزاج انسان واصلا   السبب الواصل مثلا لموت انسان ذ
سببه الواصل احتراق مزاجه وسبب احتراق مزاجه تناوله لشيء حار وسبب ذلك ارادته
وسبب ارادته شيء آخر الى ان ينتهي الى الحركة الفلكية فهذه هي اسباب سابقة ولا يحيط بها
علم البشر والمنجم الذي يدعي علم الكائنات لمعرفته بحركة الفلك وممازجة الكواكب والقوى
المستكنة في الافلاك فانه يعرف الاسباب التي بعدها على التوالي حتى ينتهي الى الحادث
ولا يعرف الاسباب المنفعلة الارضية تابعة للحركات ولما كانت الحركات غير متناهية كانت الاسباب
غير متناهية واسباب حادث جزوي يترتب ترتيبا منتظما على ترتيب المعلولي والعلي حتى
ينتهي الى حركة الفلك ومنها الى تقدير الباري وارادته وكل فعل لنا وكل ارادة وكل تدبير لما كان
حادثا كان سببه الحركة ولتلك الحركة حركة الى ان ينتهي الى الحركة الاولى فاذا كل افعالنا وارادتنا
وتدبيراتنا بقدر ونحن مجبرون عليه   قوله كل ما يكون تحديثه تحديثا لا يكون مع القبلية
موجودة بل مباينة في الوجود معناه ان العالم وجد بعد ان لم يكن موجودا بعدية حدوث بعد
بطلان معنى هو القبلية   مصادمات الاسباب تعلق بعضها ببعض وتسلسلها وتادي
بعضها الى بعض واستمرارها نظام من غير ان يتخللها انقطاع او انخرام شيء منها ومطابقتها
مسبباتها التي ينطبق عليها كما ينطبق نهايات الشيء على الشيء فلا ينفصل عنها ومناسبتها التي
يكون لها ويختص بها فلا يزيد عليها ولا ينقص عنها   وجوب الوجود لا علة له ومن خواص
الوجود الذي لا علة له ان لا ينقسم ولا يكون اثنين والا كانت له علة والمعنى الاحدي الذات
لا ينقسم بذاته واذا انقسم الى اثنين فلعله من خارج غير ذاته ووجوب الوجود معنى احدي فان

انقسم لم ينقسم لذاته وكان لسبب ولم يكن حينئذ وجوب الوجود بذاته المعنى الواحد
اذا تكثر فانما يتكثر باسباب لاحقة كالانسانية مثلا ويكون ذلك المعنى لا محالة معلولا وجوب
الوجود يمتنع علة التكثر فانه ان تكثر لم يكن وجوب الوجود المعتزلة يفرضون علة الوجود
علة حالة من حالات الوجود وهو الحدوث لا علة الوجود نفسه وعلة الوجود تكون مع المعلول
وعلة الحدوث لا تكون معه وكل من يقول بعلة الحدوث فانه يعتقد ان الموجودات تحتاج في
ان تكون لها هذه الصفة وهو سبق العدم الى علة والموجودات في ان يسبقها عدم لا تحتاج
الى علة بل تحتاج في انفسها الى علة عندهم ان الارادة شئ خارج عن ذات البارى لا بد
من ان يحدث لذاته او في ذاته يعني يؤدي آخره الى ارادة لانه لم يرد ثم اراد فان كان يوجد
شئ بعد ما لم يوجد يجب ان يبحث عنه كيف يوجد وعلى ذلك يكون للارادة داع ويكون كارادتنا
وارادتنا يكون سببها الحركة لانها حادثة فكل حادث فسببه الحركة عندهم ان ههنا ذاتا عامة
موجودة بالفعل وانها اذا تخصصت باحوال وصفات صارت تلك الذات متميزة عن نفسها
اذا تخصصت بصفات واحوال اخرى مثلا اذا تخصصت بصفات صارت انسانا واذا تخصصت
بصفات واحوال اخرى صارت حيوانا اخر وجمادا وهي عندهم موضوعة لاشياء كثيرة وكونها
ذاتا غير كونها انسانا ويعنون بذلك ما نعنيه بالكلي الذي هو لازم للحقايق في اذهاننا
عندهم ان علمه لذاته وانه اذا قابل به هذا المعلوم صار علما لذلك واذا قابل به معلوما اخر صار
علما لذلك الاخر ومثلوه بالمراة التي يقابل بها الشئ فينطبع فيه صورته اذا كان معلول
اخير وعلة لذلك المعلول لكن هذه العلة ايضا معلولة ولم يكن هذه الواسطة منتهية الى
طرف غير معلول لم يصح وجودها لان حكم الواسطة في انها تحتاج الى علة اخرى واحد سواء كانت
الواسطة واحدة او غير متناهية ثم العلة يجب ان تكون مع المعلول ومثال ذلك اذا كان معلول
اخير او علة لكنه تحتاج ايضا الى علة لم يصح وجود سواء كان واحدا او غير واحد الا ان
يكون هناك طرف ينتهي اليه فان وما يجري مجراه حكمه حكم الواسطة في انها تحتاج الى علة من
خارج لا يجوز ان يكون في الموجودات اشياء علل ومعلولات ولا ينتهي الى علة غير معلولة
لا يصح ان يكون في الموجودات شئ لا ينتهي الى طرف الوجود المطلق بالغير انما صار
متعلقا بالغير لانه في ذاته ممكن الوجود وهذا الممكن الوجود قد يصح ان يكون دائما مع العلة
وقد يصح ان لا يكون لذلك بل يكون مسبوق العدم فكونه مسبوق العدم اخص من كونه محتاجا
الى علة لان الحاجة الى العلة بسبب الامكان الذي يعم ما يسبقه العدم وما لا يسبقه فاذا تعلق
هذا الموجود بالفاعل اولا بسبب المعنى العام وهو الامكان لا لسبب المعنى الخاص وهو سبق
العدم العلة علة لوجود المعلول واذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما والمعية
اما ان يكون واجبة ذاتية من حيث وجود كل واحد منهما فالمتضايفان هما معا في الوجود
وليس يصح في الوجود الواجب بذاته المعية لانه ان كان يقتضي ذلك الوجود ان يكون مع
فقد تعلق بشرط وواجب الوجود لا يتعلق بشرط فاذا التكافؤ في المعية يصح في وجودين
غير واجبين بذاتيهما فاما ان يكون احدهما علة والاخر معلولا فيكون العلة علة لوجود
المعلول ووجود العلاقة بينهما فلا يكونان متكافيين في الوجود واما ان يكون وجود كل واحد منهما
عن ثالث فيكونان من حيث التكافؤ معلولين وقد يكون ذلك السبب سببا لوجودهما وسببا
للعلاقة فيكون التكافؤ بالعرض كالاخوين اللذين علتهما الاب وهو علة علاقة المعية

المقدمات الطبيه ممكنة على التساوي فيكون نتايجها ممكنة على التساوي فلا يترجح احد
الطرفين على الاخر فلاجل ذلك صار يقع فيه الغلط وقد يكون تجربته وكذلك المقدمات النجومية
ولهذا انما يتعذر على الطبيب الحكم اذا كانت المقدمات ممكنة فان النتيجة يكون ممكنة ويصح الطرفان
عنده ولا يمكنه الحكم باحدهما ولذلك قد يسبق عليه معرفة كمية الاخلاط التي في البدن ومعرفة
كمية ما زال احدهما عن مقداره حتى يرده الى حال اعتداله بعلاجه فانه ان زاد في العلاج اكد
تردده بحالة واقعة في مرض آخر وان نقص نقص عن المقدار المحتاج اليه مشخصات
الشخص غير مقومات الماهية فان المشخصات اعراض ولوازم لاسباب في مادة الحيوان
والانسان لا يبطل ببطلانها الانسانية كما يبطل الحيوانية ببطلان الانسانية فان الحيوان الذي
كان يتكون انسانا انما جعل حيوانا بما تقدم فجعله انسانا واذا بطل ما كان يجعله انسانا
بطل ان يكون حيوانا وليس كذلك الحال فيما كان يتشخص به او يتغير ويبطل فانه لو تغير ما كان
يتشخص به وعرض اضداد تلك اللوازم والاعراض لكان الانسان هو هو بعينه وليس حقا ما
يقال انه لو لم يكن يلحقه ما جعلته انسانا بل لحقته اضدادها لكان يكون حيوانا غير انسان وهو
ذلك الواحد بعينه فان حصته من الحيوانيه بطلت ببطلان الانسانيه الفصل يجب ان
يلحق لحوقا اوليا ولا يكون لاحقا لما فوقه حتى يكون فصلا لجنسه كالبياض والسواد لا يجوز ان
يجعلا فصلين للحيوان لانهما لا لحقانه لكونه حيوانا بل لكونه جسما فهما للجسم اولا معنى
ان الفصل لا يفيد حقيقة الجنس هو ان الناطق به يصح وجود الحيوانيه وليس يصح به حقيقة
الحيوانيه فان الحيوان على الاطلاق ليس له قوام ولا وجود بذاته فالناطق يصح وجود الحيو
كون الحيوان حيوانا لا يصح ان يختلف فالحيوانيه لا تختلف من حيث هي حيوانيه لان
هذا المعنى يحصل بذاته القوة السارية من فلك الافلاك الى جميع الاجسام الموجودة
في العالم بها يهتدي كل واحد منها لمصالحه وتحتها القوة السارية من فلك البروج فان بها تقوى
كل واحد من اجسام العالم على ايراد فعل ما يليق به الشئ قد يتقدم على الشئ في معنى
يكون معه في معنى آخر كما يتقدم زيد على عمرو في العلم مثلا ويكونان معا في الزمان والعلة والمعلول
من حيث هما علة ومعلول لا يجوز ان يكونا معا بل يتقدم العلة على المعلول بالذات المتقدم
الوجودي وهو تقدم الحاجة والاستغناء ولا يجوز ان يستويا في ذلك المعنى حتى يكونا معا
الشخص لا يجوز ان يكون علة للشخص لانهما يجوز ان يتساويا في الوجود وفي الحقيقة والمعنى والعلة
والمعلول لا يصح ذلك فيهما فانهما ان تساويا في الوجود او في الحقيقة كان المعلول علة والعلة
معلولا ويجب ان يتمايزا في ذلك ويكون العلة ابدا علة والمعلول ابدا معلولا وهذا الفصل
بنى امره على ظاهر الحال وكان حقيقة ما يعتقده الفيلسوف بخلاف ذلك ولهذا اشار في القسم
الثاني الى انه غير واجب والذي يجب ان يعتقد في هذا ان العلة يتقدم المعلول بالذات
والشخصان اذا كانا من نوع واحد فليس يصح في احدهما التقدم الذاتي لان التقدم الذاتي
هو ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لانه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما
اذا اجتمعا في زمان واحد فقد بطل تقدم ما فرض علة العلة يجب عنها نوع غير نوعها
كالنار مثلا التي هي مخالفة لنوع المعلولات لها التي هي الاشيا الذاتيه الماء والنار هما
متكافئان في انه ليس النار اولى بان يكون علة للماء من الماء بان يكون علة للماء من الماء
بان يكون علة للنار والمتكافئان لا يصح ان يكون احدهما علة للاخر نوع المعلول

لا محالة يكون مخالفا للنوع العلة   لا يصح ان يكون شخص ما من النار علة لوجود شخص
آخر منهما فان العلة متقدمة بالذات على المعلول وههنا لا يصح ذلك لانهما في هذا الوجود
قد استويا فلا يتميزان ولا ندري ايهما العلة وايهما المعلول وما يكون بالذات علة وما يكون
بالذات معلولا لا يصح ان يستويا حتى يكونا معا فان العلة الذاتية لا يصير مثل المعلول
ولا المعلول يصير مثل العلة فان المعلول لا يستحيل طبيعته حتى يصير علة وايضا فان النار ممكنة
الوجود ولا بد لها من علة ثابتة واجبة وهي بذاتها معلولات ودلها في الموجودات علة متقدمة
عليها بالذات وايضا فان شخصا من النار يفرض علة قد ينعدم والمعلول باق والمعلول
لا يبقى مع بطلان العلة وايضا فان الاجسام يستحيل لا دفعة بل بحركة فوجود النارية يكون
دفعة فالجسم لا يكون علة لما يوجد وايضا فان واجب الوجود بذاته واحد وهو علة لما بعده
والنار من الموجودات التي بعده فواجب الوجود بذاته علة لها وما في حديث الاعداد فكلما
وجد شخص من النار كان علة بالذات لحركة او تغير او ازالة لما كان عائقا فالنار بطبيعتها
علة لذلك التغير والاعداد مع وجودها وكل شخص وجدانه عن الآخر فالم يوجد على الجملة
لا يوجد حركة ولا يوجد مثل المعد فالنار باعدادها توجب حركة ولا يوجدها لمثلها والنار
يصح ان يكون طبيعتها علة لطبيعة اخرى من الحركة او غير الحركة وهذه النار علة لهذه الحركة
واما ان يكون طبيعتها علة لوجود طبيعة النار حتى يكون هذه النار علة لوجود تلك النار
فلا يصح   هذا الشخص من النار لا يجوز ان يكون علة لذلك الشخص على انه موجد له
فان الفاعل للشيء يجب ان يكون واحدا واذا كان الفاعل واهب الصور فقد وقع الاستغناء
عن غيره   يجوز ان يكون للشيء احوال مختلفة ويستحق عليها اسبابا مختلفة فاما الفاعل
للشيء فلا يجوز ان يكون الا واحدا فاذا كان الموجد للشخص الاول من النار واهب الصور
فذاك هو الموجد للشخص الثاني ولا حاجة معه الى غيره بل يكون الاول معدا للثاني لا موجدا له
المعنى العام كالجنس مثلا اذا انقسم الى قسميه انقسم بالفصول المنوعة لكل واحد من النوعين
كاللون اذا انقسم الى السواد والبياض والجسم اذا انقسم الى المتحرك وغير المتحرك ومحال
ان ينقلب القسمة وذاك المشار اليه باقي الجوهر الى محال ان يكون الابيض قد انقلب اسود
والجوهر الذي كان عرض له البياض وهو باق بعينه وقد زال البياض عنه وعرض له ثانيا
السواد لان البياض لا يبطل فصله ويبقى حصته من طبيعة اللون التي كانت مقارنة له بعينها
والا فليس بفصل منوع بل عارض للنوع   البياض اذا استحال سوادا فانه يبطل فصله
المنوع له ويبطل حصته من طبيعة اللون الذي هو جنسه فلا يصير في السواد تلك الحصة
الا على معنى الحد اي لا يبطل ويبقى حصته من طبيعة الجنس الا على معنى الحد لا بمعنى القوام
لكل واحد من القسمين حصة الجنس ولا يجوز ان يبطل ويبقى حصته من تلك الطبيعة
فانه حينئذ لم يقع القسمة بالفصول المنوعة ولا القسمة يكون ذاتية بل يكون بالعوارض فلم
يكن القسمين اقتسما طبيعة الجنس بالقسمة الذاتية فلا يكونان قسمين بالذات بل اذا كانا
القسمة ذاتية وواقعة بالفصول لا بالاعراض يجب ان يكون كل واحد منهما لا يفارق حصته
الخاصة من طبيعة الجنس فيكون السواد ملازما لحصته من طبيعة اللون والبياض ملازما
لحصته من تلك الطبيعة ولذلك الحال في الناطق وغير الناطق   الجنس لا يكون له
قوام بالفعل وانما تقومه الفصل بالفعل واذا بطل الفصل بطل معه حصته من الجنس الذي

كان الفصل يقومها وحدث جنس آخر غير ذلك الجنس وليس هو شيئا قائما بذاته بالفعل
فيصير موضوعا للفصلين يتعاقبان عليه فاذا ابطلت الانسانية او النطقية لا يجوز
ان يكون الحصة من الحيوانية باقية بل يبطل تلك الحصة لانها كانت تقوم بالفصل الذي
كان يقومه فكذلك السواد والبياض وليس سبيله سبيل الهيولى الموضوعة للصورتين
الجنس والفصل حقيقتهما ان يعقل معان مختلفة يكون لها لوازم يشترك الجميع في بعض
تلك اللوازم ويختلف في البعض فاللوازم المشترك فيها تسمى جنسا والمختلف فيها تسمى فصلا
او لوازم او اعراضا ولسائل ان يسأل فيقول فاذن هي لوازم لا مقومات فنقول انها لوازم
بالاضافة الى المعاني التي التقطتها منها هذه اللوازم وهي مقومات للمعنى العامي من حيث المفهوم
وذلك ان المعاني العامية لا وجود لها في الاعيان كالحيوان وانما وجودها في الذهن فهي
مقومة لنمط وجودها اعني في الذهن واللوازم المذكورة في الكتب هي اللوازم بحسب المفهوم
لا بحسب الوجود فالحس والحركة والارادة هي لوازم النفس ولكنها مقومات للحيوان اي من حيث
المفهوم اذ الحيوان لا وجود له الا في الذهن   الشيء لا يعدم بذاته والا لم يصح وجوده ولكن
يتوهم في الحركة انها يعدم بذاتها محال فانها يعدمها سبب فاذا ابطلت الحركة الاولى مع بطلانها
وجود حركة اخرى   الانقباض والانبساط في النبض هو بحسب الانقباض والانبساط
في النفس وهما معلولان لها لكن الآلة التي للنفس اظهر فعلا واقوى وذلك اخفى وانما يكون
التنفس اقوى بحسب الحاجة وشدة الحرارة وسعة المكان اعني الصدر   حركة الانقباض
غير محسوسة ولكنها معلومة فانها لا محالة ترجع الى مكانها   البسائط لا فصل لها فلا فصل
للون ولا لغيره من الكيفيات ولا لغيره من البسائط وانما الفصل للمركبات وانما يحاذي الفصل
الصورة كما يحاذي بالجنس المادة والناطق ليس هو فصل الانسان بل لازم من لوازم الفصل
وهو النفس الانساني مثلا   الفصول المنوعة لا سبيل البتة الى معرفتها وادراكها وانما يدرك
لازم من لوازمها فلا سبيل الى معرفة ما ينفصل به النفس النباتية عن النفس الحيوانية وعن الناطقة
ولا الى معرفة ما ينفصل به الحيوانية عن الناطقة ولا شك ان ذلك واحدة منها فصلا او فصولا
يحصر جنسا ثم يحصر انواعها   الفصل المقوم للنوع لا يعرف ولا يدرك علمه ومعرفته والاشيا
التي يؤتى بها على انها فصول فانها تدل على الفصول وهي لوازمها وذلك كالناطق فانه شيء
يدل على الفصل المقوم للانسان وهو معنى وجب له يكون ناطقا والتحديد بمثل هذه الاشياء
يكون رسوما للحدود لا حقيقية وكذلك ما يتميز به الاشخاص وما يتميز به الامزجة   الميت
يحمل عليه الانسان باشتراك الاسم فيقال هو انسان حمله عليه غير واجب فان الانسانية
تتضمن الحيوانية ولا يصح على الميت انه حيوان   غذاء الروح هو النسيم فهي تحمله الى الجوهر
ويغتذي به ويخرج ما قد سخن ويستخلف بدله فاما الرطوبة فهي غذاء مستقرها وهو القلب والدماغ
اذا لم يجد متنفسا بطلت وذلك كالسراج اذا غمت ولم يجد متنفسا فانها تطفى ولا يغني عنها الدهن
كل متحرك فيجب ان يكون له ثابت لا يتغير ولا يتبدل عليه يكون الحركة كالفلك والمركز او
غيرهما كالنفس والمزاج او الاجزاء المنوية والمزاج   مركز الفلك موضوع لا يعرض له اوضاع
لا نهاية لها ويختلف نسبه بحسب تغير تلك الاوضاع والاوضاع التي لا نهاية لها لا يصح وجود
بالفعل لانها غير مختصة وكل وضع من الاوضاع التي يتحرك عليه الفلك يجب ان يتعين ويتخصص
حتى يصح وجود الحركة ولا يتخصص وجودها في الاعيان فيجب ان يكون في نفس الحركة وايضا

فان هذه الاوضاع تتعين بعد الحركة فاذن يجب ان يكون بعينها في نفس المحرك في الاعيان
ساقة البرهان على ذلك كل متحرك فيجب ان تتعين الغاية التي تحرك اليها فكل واحدة
من حركات الفلك يجب ان تتعين الغاية التي تؤمها ولا شي من الاوضاع مما يصح وجودها
او بعينها في الاعيان قبل الحركة فاذن لا شئ من الاوضاع التي تتعين وتؤمها الفلك بالحركة مما
تتعين في الاعيان وكل متعين من الحركات فاما ان تتعين في الاعيان او في نفس المحرك
واذا ابطل القسم الاول فقد صح القسم الثاني   الحركات الفلكية على اوضاع متخصصة وتخصصها
يجب ان يكون في نفس محركها   كل حركة فيجب ان تتعين بان لها وضع حتى يصح وجودها اي كل
دورة تعد وضعا   المعقولات لا تتخصص بها شئ ولا يتشخص والتشخص انما تخصص بالوضع والوضع
انما يكون في الاجسام   تخصص اشخاص الانواع لا يكون الا بمادة ولا يكون بمعقول فانه لا يتخصص
به شخص واحد من اشخاص الانسان بل يكون الانسان فيه معنى احديا وكذلك كل معنى
المعنى المعقول لا يتكثر بل هو معنى احدى الذات ويشترط فيه ان يقبل التكثر واذا حصل في
مادة قبل الانقسام ويكثر ايضا من حيث يحصل في مواد مختلفة واذا تكثر فانه يكون متخيلا لا معقولا
ويكون حينئذ متخصصا بالتخيل   يصعب معرفة الفصول التي يتميز بها الانواع وكذلك
ما يتميز به الاشخاص وما يتميز به الامزجة والذي يؤتى به على انه فصول كما يؤتى بالحساس
فانه خاصة من خواصه او لازم او دليل او شرح ذلك المعنى كما يقال في واجب الوجود انه شرح
ذلك فتنوع المعنى الجنسي في كل واحدة منها بما يتنوع به لا يعرف حقيقته وانما يعرف لازم الفصل
بعينه   الزمان لا يمكن رفعه عن الوهم فانه لو توهم مرفوعا لا وجب الوهم وجود زمان يكون فيه
الزمان مرفوعا ولهذا اثبت المعتزلة هاهنا امتدادا ثابتا بين الاول وبين خلق العالم وسموا اللاوجود
وهذا مثل ما اثبتت خلاء يكون فيه وجود العالم وانه اذا توهم العالم مرفوعا وجب وجود الابعاد
فانه يتوهم داعا فضاء غير متناه ولذلك يتوهم امتدادا ثابتا وكلاهما محال وعن امتناع ارتفاعهما
عن الوهم دليل على ان الزمان سرمدي والعالم سرمدي وان الاول يتقدم عليهما بذاته لا غير
ولا يمكن ان يتوهم الوهم الزمان الا شيا منقضيا سيالا لا ثبت على حال وعندهم ان هذا الامتداد
الثابت هو وعاء الزمان وهو محال اذ هو نفس الزمان فانه منقض متجدد سيال فان ذلك الجزء من
الامتداد الذي كان فيه مثلا زمان الطوفان هو غير الجزء الذي فيه هذا الوقت لا محالة   كل
ما يكون له اول وآخر فبينهما اختلاف مقداري او عددي او معنوي فالمقداري كالوقت والوقت
او الطرف والطرف والعددي كالواحد والعشرة والمعنوي كالجنس والنوع والوجود لا اول له
ولا آخر بذاته   ان فرضنا مبدا الخلق العالم على ما يقوله المعتزلة لزم منه محال فانهم يفرضون شيئا
قبله وذلك الشئ يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة والحركات المختلفة انما يصح مع امكان
وقوع التقدير فيها وامكان وقوع التقدير فيها يكون مع وجود الزمان ففرض امكان وجود الحركات
المختلفة يكون مع وجود الزمان فيكون قبل الزمان زمان   لو لم يكن زمان لما امكن فرض وجود
حركات مختلفة لكن فرض وجود حركات ممكن فالمقدم باطل   اذا كان الزمان موجودا
كانت الاجسام موجودة   اذا امكن فرض الحركات المختلفة وجب مع امكان هذا الفرض
وجود الزمان ومع وجود الزمان وجود الحركة ومع وجود الحركة وجود الاجسام والاجسام لا محالة
موجودة مع هذا الفرض وعلى هذه الجملة فلا بد من اعتبار الزمان فان التقدم والتاخر في الحركات
تقتضي وجود الزمان   قوله في حال دون حال ووقع ذلك متقدما ومتاخرا اشيربه الى الزمان

جوهر الفلك لا يدخل عليه الحركة وانما الحركة حال له طارية عليه بعد تحقق جوهره فلا يؤدى
به الحركة الى الفساد كما تؤدي بالاشياء التي هي في الحركة وهي الاشيا الكاينة الفاسدة فانها
من مبتدا كونها الى منتهاها مما يكون في الحركة والتغير فيؤثر فيها الحركة ولكن قيل ان الفلك ليس
في الحركة بل مع الحركة ومع الزمان لا في الزمان   الشئ الماضي بذاته وهو الزمان والماضي
بالزمان هو الحركة وما في الحركة ومعها اي ما يكون سيالة متغيرة   الزمان عدد الحركة في
المتقدم والمتاخر اي حركة سيالة مختلفة يحدث فيها تقدم وتاخر في المسافة   متى فرضت
الحركة حادثة كان الذي يسبقها ليس لا شئ مطلقا وذلك لانه لا يمتنع ان يكون في قدرة الله تعالى
ايجاد حركات في ذلك العدم الذي يقولونه فان فرضنا وجود عشرين حركة ينتهي مع بداية
الاول ووجود عشر حركات ينتهي ايضا مع بداية الاول لم يصح ان يقال ان مطابق الحركتين
من ذلك العدم واحد بل يجب ان يكون مطابق الحركات العشرين مخالفا لمطابق الحركات
العشر واللاشئ المطلق ليس فيه اختلاف وليس الاختلاف بينهما الا اختلافا مقداريا سيالا
وهو الزمان فيكون قد سبق الحركة الحادثة بزمان والزمان مقدار الحركة فيكون قد سبق الحركة
حركة ولا بد من متحرك مع وجود الحركة وقد منعنا ان يكون المفارق الذي لا علاقة له مع الحركة
فيجب ان يكون المتحرك جسما او جسمانيا وان منع ان يكون في قدرة الله تعالى ايجاد حركات
قبل بداية الحركة الاولى التي تفرض حادثة كان حكما عجيبا وتقدير الحركات بذلك العدم هو
مسا وتقدير الخلاء في باب انه لا شئ مطلقا والعجب من هؤلاء فانهم يثبتون الصانع بان
يقولوا ان الاجسام لا تنفك من حوادث لحركة وسكون وكل ما لا ينفك من حوادث فانه حادث
والكبرى محتاج الى تصحيح وهم يقولون انها اولية وهذا البيان على سخافته يلزمهم ان الصانع
حادث وذلك لان عندهم انه لا يخلو من ارادات حادثة وكراهيات حادثة الكرامية الا ان
يقولوا ان ارادة الله عز وجل وكراهيته من الاعراض التي لا يكون في موضوع وهذا كما تراه
سخيف او يقولوا ان ارادته حدثت ويلزم حدوث ارادته محالات منها انه يكون لها سبب
عن ذات الباري تعالى من قصد او طلب شئ بالجملة ومنها وجود التغير لذات الاول
ومنها ان كل حادث فانه يسبقه حادث الى ما لا نهاية   عندهم انه قد يكون اعراض لا في مادة فانه
عندهم ان الله تعالى يخلق فناء تفنى به الاشياء   الحد ليس عليه برهان اذ هو اولى التصور
فانه يكون بالذاتيات والذاتيات يكون بها وجود ما للشئ   المقدمات الاولية للقياس
ما يتبين بنفسه وهي المقدمات الفطرية   التصور مبدا للتصديق فان كل مصدق به فهو
متصور اولا ولا ينعكس وفي التصديق يحتاج الى ان يعلم ان النسبة بين المحمول والموضوع
وهو تصور اولي يحصل منه النسبة هل هي صحيحة وفي التصور لا يحتاج الى هذه النسبة وهي
انها هل النسبة بين المحمول والموضوع صحيحة   غاية التصور في التصديق وهو كماله لانه
انما يحتاج اليه للتصديق والعرض من الحدود ايضا التصديق   اذا اخذ الحيوان في الحد
فقد استغنى عن جميع ما يدل عليه الحيوان من الحس والحركة اذ قد اورد فيه ذلك بالقوة القريبة
وكذلك الحال في الفصل اذا اخذ فيه الفصل الخاص بالحدود الحد يجب ان يكون فيه جميع
الذاتيات اما بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل   نسبة القياس المطلق الى البرهان في
نسبة عامة مقوم ونسبة القياس الجدلي الى البرهان في نسبة عارض فانه وان كان اعم منه
فهو غير مقوم له فالقياس المطلق يتقدم على البرهان بالضرورة لانه مقوم له وهذا تقدم

عليه بالاولى والاخرى   معقولات المقدمات مؤدية الى معقولات النتائج فهى
متقدمة عليها تصورا وتصديقا   الحدس بالوسط لا يكون بفكر فانه سنح للذهن دفعة
واحدة واما طلب الوسط فيكون بفكر وقياس والفكرة هو استعمال النفس القوة التى فى
وسط الدماغ واستعراض ما عندها من الصور ويكون بحركة واستفادة النتيجة يكون بفكر
وقياس والمقدمات يكون العلم بها علما بالنتيجة بالقوة لانها مؤدية اليها   التذكر قد يكون
سابقا وقد يكون بدونه   غايات الجزاف والعبث لا يكون بحسب الرؤية   اذا لم يكن الاكبر
على سبيل الحمل والوضع لم يكن الاصغر مضمنا فى الاكبر وذلك كما تقول ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فان لزوم وجود النهار لطلوع الشمس غير مضمن فى طلوع الشمس بل ذلك
لازم وهو يدل عليه دلالة اللزوم لا دلالة التضمن   قوله اليه يوجه الطلب اى ان الاكبر
هو المطلوب اولا وهو الذى يجب ان يعلم هل هو موجود للاوسط فاما الاوسط للاصغر
فانه قد كان معلوما   الحركة لا اول لها فانها تنقسم بانقسام المسافة   تركيب الحد
تركيب تقييدى لا تركيب قول جازم فلا يتعلق به الصدق والكذب كما تحد النقطة بانه شئ
لا جزء له فانك لست تخبر بانها شئ لا جزء له بل تحدها وكما تحد الانسان بانه حى ناطق فان
معناه انه حيوان ذلك الحيوان الذى هو ناطق فليس ههنا حمل ووضع كما فى تركيب القول
الجازم اذ ههنا حمل ووضع   العقل يفرض ثلثة اكوان احدها الكون فى الزمان وهو
متى الاشياء المتغيرة التى يكون لها مبدا ومنتهى ويكون مبداه غير منتهاه بل يكون متقضيا
ويكون دائما فى السيلان وفى تقضى حال وتجدد حال والثانى كون مع الزمان ويسمى الدهر
وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان فى ذلك الكون لانه ينشا
من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه راى كل شئ فى
زمان وراى كل شئ يدخله كان ويكون والماضى والحاضر والمستقبل ورأى لكل شئ متى اما
ماضيا او حاضرا او مستقبلا والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر
الشئ الزمانى يكون له اول وآخر ويكون اوله غير آخره   الوهم يثبت لكل شئ متى ومحال
ان يكون للزمان نفسه متى   الفلك لا يتغير فى ذاته والحركة حالة طارية عليه   ما يكون
فى الشئ قد يكون محاطا بذلك الشئ فهو يتغير بتغير ذلك الشئ فالشئ الذى يكون فى الزمان
يتغير بتغير الزمان ويلحقه جميع اعراض الزمان ويتغير عليه اوقاته فيكون هذا الوقت الذى
يكون مثلا مبدأ كونه ومبدا فعله غير ذلك الوقت الذى يكون آخره لان زمانه يفوت ويلحق
وما يكون مع الشئ فلا يتغير بتغيره ولا يتناوله اعراضه   الدهر وعاء الزمان لانه محيط به
الزمان ضعيف الوجود لكونه سيالا غير ثابت   الفلك حامل الزمان والقوة المحركة فيه
فاعل الزمان   المقدر قد لا يكون قائما بالمقدر بل مباينا له كمسطرة تقدر به ما باينه
الاضافة معية بالحقيقة وهى معنى عام واذا تخصص تخصص بنوع ما من الاضافة وله انواع
مختلفة فان الاضافة يدخل فى مقولات كثيرة وفى الاضافة ايضا مثاله الابوة والنصفية
والحامل والمحمول والاكثرية والاقلية وكل واحد منها معية مخصصة النوع   اذا قيل هما معا
فى الزمان فهما متضايفان وموضوعهما الزمان والمعية اضافة مخصصة   الاضافة معية
وهى ان يوجد شئ مع شئ فان كان الشئ نفس المعية لم يحتج الى شئ آخر يصير به معه كالابوة
مضافة بذاتها وتعقل ماهيتها بالقياس الى غيرها لا باضافة اخرى لانها نفس الاضافة والمعية

لما لم يصح ان يحل عرض واحد محلين وجب ان يكون الاضافة التى فى احد الاخوين
بالعدد غيرها فى الاخ الآخر   لا يصح ان يكون عرضان فى موضوع واحد كبياضين
فى موضع واحد ولا عرض واحد فى موضوعين   قد يكون العلة اقدم فى الوجود من
المعلول كالاب   معا اما ان يكون الشيئان معا فى الوجود او فى الزمان او فى شئ ثالث
ينسبان اليه فالعلة والمعلول هما معا وهما متلازمان ولا يجوز ان يكونا فى الوجود لان العلة
اقدم من المعلول فيه ولا فى الزمان ان كانا غير زمانيين فهما معا فى التضايف وهو معية
اللزوم لا الوجود   المقدم على الشئ بالطبع هو ما يكون علة للشئ فى ماهيته مثلا الواحد
علة الاثنين فى اثنينيته وخطوط المثلث علة له فى كونه مثلثا واجزاء الحد علة للحد فى انه هو
واما المتقدم بالعلية فهو ان يكون علة لوجوده لا لماهيته فماهية الشئ غير انيته فالانسان
كونه انسانا غير كونه موجودا والتقدم قد يكون تقدما فى الوجود كتقدم الواحد على الاثنين
وقد يكون فى المفهوم كتقدم الجوهر على العرض فى حمل الموجود عليهما   التضاد بين الماء والنار
تضاد جوهرى وليس انما تضادان بالكيفية بل عما تصدر عنه الكيفية وهو الجوهر فالجواهر
متضادة بصورها اذ لا يجتمع فى موضوع   العلة تتقدم المعلول بالذات والتقدم هو نفس
العلية وكون العلة علة هو انها متقدمة على المعلول بالذات ووجود ما غير مستفاد من
المعلول والشخصان اذا كانا من نوع واحد فليس يصح فى احدهما التقدم الذاتى لان التقدم
الذاتى هو ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لانه مقوم له والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول
لانهما اذا اجتمعا فى زمان واحد فقد بطل تقدم ما فرض علة فالنار علة لشخص نار اخرى
وهى علة لناريتها بالعرض اعنى بواسطة الشخص   المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة
كالاخوة مثلا او المشاكلة او المماثلة اذ كل اضافة نوع   يتصور اللانهاية للاضافات على
وجهين احدهما ان يقال هل الاخوة مضافة الى الرجلية باضافة اخرى حتى لا يتناهى وليس
يلزم ان لا يتناهى فان الاضافة ههنا هى نفس الاخوة والاخوة معنى يعقل بالقياس الى غيره
لذاته والثانى ان يعتبر الاضافة الى موضوعها كالبياض فان البياض له اضافة الى موضوعه
من وجه واحد وهى كونه محمولا وكون موضوعه حاملا وهذا الكون مضاف لذاته لا باضافة
اخرى اى لا بد ذلك المعنى يعقل بالقياس الى غيره كما يعقل الرجل الى الرجل بسبب الاخوة
والاخوة معقولة بالقياس الى غيره بالكون فيه وهذا الكون هو نفس الاضافة والكون فى
الموضوع هو اضافة عارضة وكل شئ عارض لشئ فهو مضاف الى موضوعه ونسبته الى ذلك المحل
نسبة اضافة كالبياض مضاف الى الجسم الابيض وهذا النوع من الاضافة اعنى كونه فى شئ
اضافة عارضة للاضافة فيكون تقدير الاضافة فى هذا الموضوع ليس هو باضافة اخرى فان
ههنا حاملا ومحمولا وكونه محمولا ليس باضافة اخرى   الابوة والبنوة هما نفس الاضافة
مضافين باضافة اخرى ويعقل ماهية كل واحد منهما بالقياس الى غيرهما لا كما يعقل الرجل
الى الرجل بواسطة الابوة والبنوة ومنه العلم عارضة للعالم كاضافة الراس الى ذى الراس
التى هى اضافة باضافة اخرى   الاضافة هى معنى اذا عقل كانت ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره بذاته لا باضافة اخرى فتصير الاضافات بذلك متناهية وهو فى ذاته غير معقول
بالقياس الى غيره اذا لم يعقل   الجوهر من حيث هو جوهر معنى اذا وجد كان وجوده لا فى
موضوع والمعقول منه هذا وهو لازم من لوازمه وهو انه اذا وجد كان وجوده لا فى موضوع

وهذا المعقول منه هو عرض في النفس   الشيء المفارق لا يصح ان تتكثر اشخاص نوعه
فان التكثر اما بالفصول وهذا نوع واحد او بالمواد فلا مادة هناك او بالاعراض اللازم
منها يشترك الجميع فيه فلا تتكثر وما يكون عن لازم فيكون عروضه بسبب وذلك السبب
يجب ان يكون قابلا وهو المادة وقد فرض انه غير مادي هذا خلف   الاشتراك
لا يقع في عين الشيء بل في حده فان عين الحيوانية والانسانية لا بمعنى الحد لا يقع فيهما الشركة
وما يعرض لطبيعة الحيوانية والانسانية فلا يختلف فيه الموضوعات والاشخاص كالبياض
والسواد والعلم فان ذلك كله معان مستقرة في حقيقة الانسانية وطبيعتها فيجب ان يقع فيه
الشركة وليس سبيله سبيل الاضافات التي يجوز ان يقع بها التمايز فاذا لا يجوز ان يكون معنى
واحد موجودا في كثيرين لا بمعنى الحد   اشخاص الناس انما تختلف في الاضافات
هوية الشيء وعين الشيء ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كله واحد وقولنا
انه هو اشارة الى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك   الهو هو
معناه الوحدة والوجود واذا قلنا زيد هو كاتب فلان معناه زيد موجود كاتب فلان فهو
مساوق لزيد ولكاتب فلان وهما واحد والغيرية تساوق الكثرة واللاوجود واذا قلنا
غير فمعناه ان وجوده غير وجوده   هو يسمى رابطة ومعناه بالحقيقة الوجود وانما سمي رابطة
لانه يربط بين المعنيين كما تقول زيد هو كاتب واذا قيل زيد كاتب فهو مضمر فيه   اذا كان
الموضوع اسما مشتركا تغيرت الرابطة بحسب تغير الموضوع فلا يكون واحدا كما تقول العين هو كذا
فهو في هذا المكان لا يدل على واحد لان الموضوع اسم مشترك   الصفات كلها يقع فيها
الشركة الا الوضع والزمان والشخص انما يكون بهما فقط والوضع ينتقل فكيف يدوم له التشخص
ولا يبطل   معنى الشخص هو ان لا يكون للمتشخص شركة لغيره فيما يتشخص به وعلى هذا الوجه
فالباري يتشخص بذاته لانه غير مشارك في حقيقته والعقل يتشخص بلوازمه   الوضع
يتشخص بذاته وبالزمان   الزمان يتشخص بالوضع وكل زمان له وضع مخصوص لانه تابع لوضع
من الفلك مخصوص والمكان يتشخص ايضا بالوضع فانه لهذا المكان نسبة الى المحوية تغاير نسبة
المكان الاخر الى المحوية   قولنا هذا الوضع وهذا الزمان هو الذي يشخص هذا الشخص بالذات
ولولا تشخصه لما تشخص غيره   المتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ولا يجوز في
هذا التقدم ان يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما البتة كما يجوز ذلك في التقدم بالمرتبة
قال ليس امتناع مفارقة الوحدة لموضوعاتها كامتناع مفارقة البياض للموضوع بل
كامتناع مفارقة الجنس للفصل والجواب ان موضوعات الوحدة لا يتقوم بها الوحدة وليس
سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة كسبيل الفصول مع الاجناس   حقيقة الشيء ووجود
تلك الحقيقة غير معقوليته تلك الحقيقة صدق بين الوجود والمعقولية الاضافة اذا عقل كان
بالقياس الى غيره واذا وجد كان على هذه الصفة   اللاضافة معنى اذا عقل كانت ماهيته
بالقياس الى غيره واذا لم تعقل لم يلزم هذا واذا وجد كان بحيث اذا عقل كان معقول الماهية
بالقياس الى غيره ولا يلزم ان يكون موجودا بالقياس الى غيره فقد تبين الفرق بين العقلي
والوجودي في الاضافة وعلى هذا الاعتبار ربما يقال ان الجوهر هو ما وجوده اذا وجد لا في
موضوع وليس يلزم اذا عقل ان يكون موجودا لا في موضوع فمعقوليته تخالف الاعتبار الوجودي في
حد الجوهر انه الموجود في الاعيان لا في موضوع والحاصل في النفس من هذا المعلوم المعقول

هو عرض فيها وهو غير ماهية الجوهر فلا ينتقض بذلك حده وهو انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع فقولنا اذا وجد في الاعيان كان بصفة كذا جزء من الصورة المعقولة والمعنى
المعقول ووجود هذه المعنى المعقولية تابع لوجود تلك الماهية كما يكون وجود معقولية
الحركة تابعا لوجود الحركة   من لوازم الجوهر ان يكون وجوده في الاعيان لا في موضوع
ويجب اذا عقل ان تعقل بلوازمه فيكون معقوله انه اذا وجد في الاعيان لم يكن في موضوع
وكذلك الحركة هذه صورتها فان معناها انها كمال لما بالقوة بما هو كذلك وليس في النفس
حركة بهذه الصفة بل يحصل في النفس من هذا المعلوم انه صورة اذا وجدت في الاعيان
كان كمالا لما بالقوة بما هو كذلك والحاصل من المعلوم في الذهن هو غير الموجود من ماهيته
وكذلك الصورة المحسوسة من حيث هي محسوسة هي غير الصورة الموجودة من حيث هي
موجودة   علمي بالجوهر وهو انه في الاعيان لا في موضوع هو عرض وهو الموجود في ذهني
وليس هو في الاعيان بل يكون من خارج اذا كان في الاعيان ونحن نعلم ان في الاعيان
وجودا صفته كذا في الاعيان فوجود هذا المعنى في الذهن ليس هو لا في موضوع بل هو عرض
وههنا شيء مناسب لهذا وهو ان وجود الاول من صدور الموجودات عنه هو بعينه علته بانه
مبدأ لتلك الاشياء ونحن نعقل الاول ونعقل انه مبدأ للاشياء على وجه اخر وليس هو الاول
بعينه   الموجود في الذهن هو ان الجسم مثلا في الاعيان جوهر فوجوده في الذهن غير
وجوده في الاعيان فوجود هذا المعنى في الذهن ليس بجوهر   المعقول من ماهية الجوهر
هو اثر منها لا نفس الماهية فوجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس الماهية بل هما متباينان
وهذا الوجود هو عرض وهو وجود ذلك الوجود الذي هو صورة الجوهر فهو وجود وجود اي
وجدان وجود الجوهر ليس في موضوع اذا كان في الاعيان وليس ينقض هذا المعنى بان
يكون لوجوده وجود في الذهن مخالف له فان هذا المعنى هو حقيقة لا تتغير وهو انه اذا كان
في الاعيان لم يكن في موضوع سواء كان في الاعيان او لم يكن فوجوده في الذهن هو وجود
هذا المعنى منه لا نفس الجوهر   قد يكون الانسان في غفلة عن الشعور بذاته فينبه على ذلك
فلا يشعر بذاته مرتين واما الشعور بالشعور فقد يكون بكسب لا بالطبع   ادراك انه
ادرك يكون بالعقل او بالوهم فان ساير الحيوان يدرك انها ادركت وذلك بالوهم   المتصور
من الذوات يكون مرة واحدة والعوارض التي تلحق بكل ذات لا تجعل تصور تلك الذات
مرتين بل مرة واحدة وانما اختلفت بانك احدهما مرة مع عارض واخرى مع عارض اخر وهي
متصورة مرة واحدة واذا تصورت نفسي فلم اتصور غير نفسي ولم اتصورها مرتين واذا تصورت
نفس زيد مثلا اكون تصورت مع نفسي شيئا اخر   كل ما اصفه واقول اني قد ادركته فيجب
ان يسبقه ادراكي لذاتي فان قلت اني عرفت ذاتي بهذا الشيء يكون قد سبق جهلي بذاتي
فلم يصح قولي اني قد عرفت ذاتي فان ما قد عرفت به ذاتي هو ذاتي وهو ما اعبر عنه بقولي
عرفت واذا قلت عرفت ذاتي يجب ان يكون قد سبق ذلك معرفتك بذاتك   اذا شعرت
بذاتك يجب ان يكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به كما اذا شعرت بزيد مثلا وكنت
قد عرفت صفاته واحواله فتجمع بين الاسم والاحوال فتقول هذا الاسم لمن له هذه الصفات
والاحوال وهذا لا يمكن ادراكه بالحس البصري ومثال ذلك العسل اذا رايت لونه ادركت انه
هو ما طعمه كذا فقد حصلت هناك هوية بين المدرك وبين الذي سبق معرفته ومعرفة احواله

واذا شعرت بغيرك يجب ان يكون هناك غيرية بين الشاعر والمشعور به ويجوز ان يكون
قد شعرت بذاتك اولا وشعرت بذلك الغير اولا حتى يصح لك الشعور به فتعرف الغيرية
بين نفسك وبين ذلك الغير والغيرية ايضا قد يكون على هذا الوجه وهو ان تعرف اسبابا
واحوالا واسماء تطابقها مما شاهدته او سمعت به فتحكم بالغيرية كما كانت الهوية مطابقة لما كا
عرفت من الاحوال والاسباب واما الشعور بالذات فان الشاعر بما هو نفس الذات فهناك
هوية ولا غيرية بوجه من الوجوه فانك ما لم تعرف ذاتك لم تعلم ان هذا المشعور به من ذاتك
هو ذاتك   اذا لم تعرف زيدا لم تعلم انه هو الفيلسوف والشعور بالغير يكون هناك غيرية
لا محالة فالشعور بالذات يكون بقوة واحدة وان كان الاعتبار من الشاعر والمشعور به مختلفا
والشعور بالغير يكون هناك شيئان شاعر ومشعور به   ادراكي لذاتي هو مقوم لي لا حاصل
لي من اعتبار شيء آخر فاني اذا قلت فعلت كذا فقد عبرت عن ادراكي لذاتي والا فمن اين لي
اعلم اني فعلت كذا اولا اني اعتبرت ذاتي اولا ثم اعتبرت فعلها ولم اعتبر شيئا ادركت به ذاتي
الذات يكون في كل حال حاضرة للذات لا يكون هناك ذهول عنها ونفس وجودها
هو نفس ادراكها لذاتها فلا تحتاج الى ان يدركها اذ هي مدركة وحاضرة لها ولا افتراق هناك
كما يكون من المدرك والمدرك فيلزم اذا كان الذات موجودا ان يكون مدركا لذاتها
وان يكون عاقلا لذاتها وشاعرا بذاتها والا احتاج الى شيء يدرك به ذاتها من آلة او قوة
فالقوة العقلية يجب ان تعقل ذاتها دائما فلا يكون ذاهلة عنها فتحتاج الى ان تعقلها بل
نفس وجودها هو نفس ادراكها لذاتها او هما معنيان متلازمان   الحس طريق الى
معرفة الشيء لا علة وانما نعلم الشيء بالفكرة والقوة العقلية وبها نقتنص المجهولات بالاستعانة
عليها بالاوايل   الخاصة على الاطلاق هو ان يكون من جميع الوجوه ودائما وتحمل على كل
النوع كالضحك وبالقياس الى شيء هو ان لا يكون على الاطلاق كذي الرجلين فانه يعم الانسان
والطير او كالكاتب فانه يعم صنفا من الناس   المعقول من هذا الشخص والمحسوس منه
يجب ان يكونا متطابقين والا لم يكن معقول هذا الشخص قولنا المعقول منه هو الحاصل
في العقل وهو معنى كلي والمحسوس منه هو غير ذاك فكيف يكونان متطابقين الا ان نعني به انه
في الوجود في الاعيان اي معنى امر موجود في الاعيان لا معنى امر معدوم فيه   اذا كان
المعقول من الشخص يكون كليا فكيف نطابقه وكيف يحمل على غيره الا ان تكون له حقيقتان
حقيقة في عقلنا وحقيقة ذاته   اذا سلم المخاطب القياس يكون القياس قياسا بحسبه
فاما في نفسه فانه اذا صح التاليف والمقدمات كان قياسا   قوله قياس يلزم مقتضاه
وهو النتيجة لازم اذا صحت المقدمات والتاليف وقياس القياس الى المخاطب وانما يلزم
مقتضاه وهو النتيجة اي يجب مقتضاه اذا سلم المخاطب سواء كان صدقا او كذبا   كون
القياس قياسا اعم من كونه قياسا يلزم مقتضاه اي القياس على الاطلاق اعم والقياس الذي
يلزم مقتضاه على ضربين كما ذكر   اعادة المعدوم لا يصح فانه لا يكون للمعدوم عين
ثابت مشار اليه في حال العدم حتى يمكن اعادته بعينه بل ان كان فالذي يقال انه اعيد هو
مثل المعدوم لا عينه   ان كان وجود الفلك الاقصى علة لتاليه لزم ان يكون هو علة
لامتناع وجود الخلاء ووجود الخلاء ممتنع بذاته وانما لزم ذلك لان قولنا هذا يوجب ان يكون
امكان وجود التالي معلولا لوجوب وجود الاول فاذا كان هذا الامكان معلولا كان امتناع

وجود الخلاء ايضا معلولا   ان فرض ان الاول يخفى عليه شيء من الجزئيات الكاينة
عرض منه محال وهو ان في علمه ما هو بعد بالقوة لم يخرج الى الفعل وانما يخرج الى الفعل عند
ادراكه لوجوده وايضا فان كان كل ما يحدث ويكون لا يخلو من ان يكون بقدرة الله فان كان
لا يعلم فلا يكون من قدرة الله فيكون ههنا اله غير الله يكون ذلك الكاين من قدرته تعالى الله
عن ذلك   سبب وجود الاشياء علمه بها وعقليته لها وهو يعقل الاشياء على وجه الحكمة
وعلى النظام الواجب لا كما يتفق اي لا يتمثل الاشياء ويتصورها كما يتفق على الوجه الحكمي الواجب
في النظام ويمثل الاشياء كما يتفق انما يصح فينا اذا كان اكثر احوالنا على غير نظام فاما الاول
فلا يصح ذلك فيه لان جميع افعاله يكون على نظام فلا يحتاج الى توخي النظام فيه   هذا
الجزء من الجسم مخالف لذلك الجزء منه بسبب المقدار الذي يكون لهما لا بسبب الجسمية فانهما من
حيث هما جسم ومتفقان في الجسمية واحد   لا يصح ان يكون الباري ينفعل عن الدعاء بل
ان كان الامر المدعو له هو في معلومه كان الدعاء مستجابا وان لم يكن لم يكن مستجابا لكنه يكون ما كان
في معلومه ان يكون سبب ذلك الامر الدعاء   الواجب الوجود يكون ضروري الوجود فان
جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود وذلك محال   الاول كله فعل محض وهو واجب
الوجود بذاته اي في وجوده فلا تعلق له بشيء وليس فيه قوة البتة يقبل بها تاثيرا عن شيء فلا
انفعال له عن شيء ولا تؤثر فيه شيء وكل ما سواه ففيه قوة قبول لشيء عنه فهو منفعل لا فعل
محض فهو وحده من بين الموجودات فعل محض بلا قوة فلا سبب له في وجوده وهو سبب
وجود كل ما سواه فحقيقته هو وجوب الوجود وكل ما هذا حقيقته فانه لا يبطل فاذن لا يعدم
البتة فان قيل انه يدخل عليه شيء فيعدمه كان فيه قوة قبول للعدم فلا يكون حقيقته واجب الوجود
ولا يكون فعلا محضا بل فيه انفعال وكان وجوده متعلقا بعدم سبب عدمه فانه لو لم يكن ذلك
السبب معدوما لم يكن هذا موجودا وعلى الجملة فان ما لا تعلق له البتة لشيء وليس فيه قوة البتة
لا يعدم ولا يدخل عليه شيء فيعدمه وان كان يجوز عليه العدم من سبب فان ذلك السبب وكل شيء
فهو معلوله ومسببه وهو موجده فلا يجوز ان يكون ما هو موجده سببا لعدمه او يكون واجب وجود
آخر سببا لعدمه وذلك محال   واجب الوجود حقيقته وجوب الوجود والحقايق لا تبطل البتة
فان الانسانية مثلا لا تبطل فتصير شيئا آخر والوجوب لا تبطل فتصير امكانا والامكان لا يبطل
بذاته فيصير وجوبا بل يكون ابدا امكانا في ذاته فلا يكون واجبا بذاته ويكون ذلك حقيقته
فانه لا يدخل عليه شيء فيخرجه عن حقيقته فواجب الوجود هو حق والحق لا يصير باطلا ولا يعدم
البتة ليس في الاول انفعال البتة اذ ليس فيه قوة بل هو فعل محض وهذه الانفعالات
التي ينسب اليه كله باطل فانه لا ينفعل عن شيء فيغضب او يكره شيئا ولا يحدث له حال لم يكن له قبل
فان كان يغضب فيجب ان يكون ابدا غضبانا لانه يكون ابدا عالما لا عند ما حل الشيء الذي
اغضبه او يكون حصل له العلم به عند حدوثه فيكون علمه لا من ذاته بل من خارج ومستفيدا
للعلم بعد ما لم يكن له وهو لا يحدث له حال لم يكن له قبل فانه يكون فيه قوة ثم خرجت الى الفعل
ويكون سبب اخرجها الى الفعل   حقايق الاشياء لا تبطل فيصير حقايق اخرى وواجب
الوجود حقيقته وجوب الوجود فلا يبطل حقيقته فيصير غير واجب الوجود فاذن لا يجوز
عليه العدم وهو فعل محض وان جوز عليه العدم ففيه قبول للعدم فانه لو لم يكن فيه قبول له
لم يلحقه ففيه قوة اذن فيكون فيه انفعال ايضا فيكون ما هو فعل محض قد انقلب حقيقته فصار

فصار انفعالا   كل ما فيه قبول لشئ ففيه قوة فواجب الوجود فعل محض فان كان يقبل
العدم ففيه قوة وهو محال   ان كان يجوز ان يعدم فليس هو واجب الوجود بذاته بل
وجوده معلول وان جوز ان يدخل عليه شئ فيعدمه فيكون فيه قبول للعدم فانه لو لم
يكن فيه قبول له لم يعدم ففيه قوة اذن فواجب الوجود بذاته هو فعل محض ففيه فعل
ان يكون دايما وقوة ان يبطل   الهيئة والصورة قد تحدثان حدوثا اوليا ثم تحدث عنهما
وعن المادة مجموع الصورة والمادة وهذا المجموع لا تحدث حدوثا اوليا   الصورة توجد
في المادة والمركب يوجد عن الصورة والمادة   الزمان هيئة فلا تخلو اما ان يكون تمام
مقدارها في المادة او لا يكون بتمام مقدارها في المادة فلو كان بتمام مقدارها في المادة
لكان يزيد المادة التي فيها الزمان كما تزيد المواد بزيادة الهيآت التي فيها وذلك كالبياض
اذا كان في جسم فانه اذا ازداد البياض فانما يزيد بزيادة المادة التي فيها فيكون زيادته تابعا
لزيادة المادة او لا يكون بتمام مقدارها في المادة بل يكون الزيادة خارجة وذلك محال
في شئ من الهيآت كذلك فاذن هو هيئة لشئ غير قار وهو الحركة   كل دعا فانه لا يمتنع
ان يستجاب ووجه لا امتناعيته انه يكون معلوما للاول وان كان بوساطة الداعي وكل
ما يكون معلوما له فانه كاين اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى يمانعه المعلوم
الآخر الذي يمانعه هو مثلا ان يكون داع يدعو على انسان بالهلاك وبواره ثم بفساد
مزاجه ويكون معلوما له ايضا من جانب آخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح
ان يكون الدعاء مستجابا وقوله من جانب آخر اي من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه
انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر ولذلك
يجب ان لا يدعو احد على احد فانه لا محالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا
دعا دل على انه كان معلوما له وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده   الاول هو السبب
في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب وهو ترتب السبب والسبب فانه
مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشئ متقدما علمه له على بعض فيكون
بوجه ما علة لان عرف الاول معلولها وبالحقيقة فانه علة كل معلوم وسبب لان علم كل
شئ ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف
لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان عرف العقل الاول ولوازمه فبوجه ما صار
العقل الاول علة لان عرف الاول لوازم ذلك العقل الاول والامر في الدعاء كذلك فانه
بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب للداعي ثم ان الداعي هو سبب لان عرف
دعاه فانه بوساطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف الاول
دعاه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول بل هو بالحقيقة المؤثر للداعي   العقل
البسيط هو ان يعقل الشئ ولوازمه الى اقصى الوجود معا لا بقياس وفكر وينقل في المعقولات
ومعرفة الشئ اولا واللوازم ثانيا بل كما يحضر الذهن انت معنى ما معقولا احضر الذهن معه
لوازمه واسبابه وعلله من غير ان يحتاج الى مقايسة وفكر بل يكون نفس عقلك المعنى نفس
عقلك لاسبابها وعللها ولوازمها وذلك بان يكون قد حصلت اولا معرفة المعنى ومعرفة اللوازم
والاسباب والعلل وحصلت كلها حاصرة في ذهنك فلا تحتاج فيها الى تنقل من شئ الى شئ
فهذا النحو من التعقل سبب تعقل الاول لذاته وللوازم عنها وللموجودات كلها حاصلة او كلها

ابدانها وكائنها وفاسدها وكليها وجزويها فانه يعقلها كلها معا على الترتيب السببي والمسببي
وهو يعقلها من ذاتها لا انها فايضة عنه وذاته مجردة فهو عاقل ذاته وذاته معقوله فهو عاقل
ومعقول والموجودات كلها معقولة على انها عنه لا فيه   نفس تعقله لذاته هو وجود
هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له على انها عنه   وجود
هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شانه ان يعقل او يحتاج الى ان يعقل
هو يعقل الاشياء لا على انها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن بل على انها تصدر عن ذاته
وان ذاته سبب لها   اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية اي اضافة المعقول
الى العاقل فقط لا اضافة كيف ما وجدت اي ليس من حيث وجودها في الاعيان او من حيث
هي موجودة في عقل او نفس او اضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع بل اضافة معقولة
مجردة بلا زيادة وهو انه يعقلها فحسب فانه ان لم يكن على هذه السبيل لكان كل مبدأ صورة
في مادة الذي له اليها اضافة ما وهي انه مبدؤها عقلا بالفعل كما ان الاول عقل بالفعل
اي ان لم يكن على هذه السبيل حتى يكون معقوله بالفعل لكان كل صورة في مادة يمكن
ان يعقل بتدبير ما من التجريد عنها معقولا بالفعل   انت اذا عقلت ذات الاول ونسبته
الى ما صدر عنه يصور لك بعد هذه المقايسة انه مبدأ لهذه الاشياء والاول لا يحتاج الى
هذه المقايسة فانه لا يعرف بمقايسة انه مبداء لهذه الاشياء   نحن اذا قايسنا بين شئ
هو علة وشئ هو معلول نحتاج ان نعرف من المعلول لوازمه ومن العلة لوازمها فنقايس
بتلك اللوازم بين العلة والمعلول فحينئذ نحكم بان احدهما علة والآخر معلول فان قلنا
ان الاول يعرف كونه مبدأ لمعلولاته على هذه السبيل لزم ان نعرف العلة من معلولها وذلك
محال ووجب ان يستفيد لوازم معلوله من معلوله وقد ابطل ذلك ومع ذلك فان الكلام
في اللوازم كالكلام في المعلول فان تلك اللوازم فايضة عنه معقولة   انت اذا عرفت ان
شيا مبدا الشئ عرفته بلوازم العلة والمعلول فاذا كان ذلك الشئ في ذاته وجوده هذا الوجود
اعني وجودا عقليا لم يحتج الى ان يستفيد كون الاول علة واللوازم معلولة الى النمط الاول من
الادراك بل نفس الوجود نفس الادراك   الاول ليس يحتاج في ان يعرف لوازمه الى
ان يصدر عنه بل نفس صدور هذه اللوازم عنه نفس عقليته لها فانه كانك تعلم انه اول وتلك
ثوان فلذلك وجود الاول والثواني فنفس وجود الجميع اعني الاول والثاني نفس العقلية
انت اذا عرفت صفة لموصوف فانما عرفته بعلة فاذا كان ليس للصفة والموصوف
والعلة بينهما وجود من خارج على ما هو موجود في ذاته لم يحتج ذلك الموصوف الى ان يعرف
الصفة بعلتها   الاول يعقل ذاته على ما هي عليه الذاتية مبدأ للموجودات وانها لازمة له
عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدأ للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين
بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار يعقل الاول كاعتبار تعقلنا نحن فانا
نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما وبقياس واعتبار فنعقل اولا انه موجود و
نعقل ايضا انه مبدأ للموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضا انا عقلنا ذلك نعقل آخر وليس
الحال في تعقل الاول كالحال في تعقلنا فانه ليس يحتاج الى ان يعقل انه قد عقل ذاته مبدأ للموجودات
لانه عقل ذلك بسيطا وعلى ما عليه الامر في الوجود ولم يعقله مقايسة والا تسلسل الامر فيكون
عقل ذاته مبدأ وعقل انه عقل ذاته مبدأ   لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها مبدأ للموجودات

لكان عقل ذاته مرتين ولم يكن عقله عقلا بسيطا بل كان عقله الثاني غير عقله الاول
فيكون عقل ذاته مبدأ يعقل غير ما عقل به ذاته اولا لانه يعقل ذاته اولا باعتبار ونظر
فاذن هو يعقل ذاته على انه مبدأ لها على ما هي عليه ويعقل جميع الاشياء على ما هي عليه عقلا
بسيطا من غير حاجة الى اعتبار ونظر   كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها
وعلمه بانه يلزم عنه وجود ما هو مبدأ الوجود ما عنه وليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدأ
لوجود ما عنه   وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بانه مبدأ لها فهذه المعقولية
هي نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية   المعقولات اذا كانت
غير مجردة قائمة بذاتها بل يكون مثل الصورة في المادة فيحتاج في تعقلها الى ان يجرد عن المادة
بتدبير ما لم يكن معقولة بالحقيقة وليست معقولية المعقولات للاول هي على هذا حتى يكون
يعقله لها من حيث انها موجودة ومن حيث لوجودها تاثير في عقليته لها حتى انها تفيده عقلا
بل هذه المعقولات من لوازم ذاته فهو يعقل ذاته على ما هي عليه من لزوم هذه الاشياء لها
فلا يستفيد عقله لها من وجودها   قوله اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايها
كان من نفس او عقل فليس يعني به انه اذا عقلها عقلها على انها مرتسمة في ايها كان او انها
ترتسم في ايها كان فان ذلك محال بل الاول يعقل ذاته مبدأ لها على ما هو عليه الامر فيكون
نفس عقليته لها نفس وجودها وارتسامها فيما هي مرتسمة فيه فيكون كما قال انها تدخل في
جملة ما الاول يعقل ذاته مبدأ لها فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقلها
وجدت لانها نفس عقله لها او يتسلسل   ان فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدأ لها ثم
يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها او لا يكون
مؤثرا فان كان مؤثرا كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها هو ان الاول عقلها
فيكون لانها عقلها الاول عقلها او لانها وجدت عنه وجدت   الاول اذا كان يعقل
ذاته مبدأ للاشياء ثم يكون تلك الاشياء حاصلة فيه فاما ان يكون تعقلها مرة اخرى او لا
يعقلها فان لم يعقلها مرة اخرى بل كان يعقله لها من حيث حصولها فيه هو بعينه يعقله لها من
حيث انه مبدأ لها كان ان كان وجود تلك المعقولات علة لان يعقلها الاول ثم يقول
ان عقل الاول لها هو علة وجودها كان كانه يقال لانها وجدت عنه وجدت عنه وان كان
يعقل الاول علة لوجودها ثم تصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه لما عقلها عقلها
وكلا الوجهين لها محال وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه
قوله انما وجدت هذه الاشياء لانه عقلها وانما عقلها لانها وجدت عنه يلزم انها وجدت
لانها وجدت او عقلت لانها عقلت   التسلسل هو ان يقول ان الاول يعقل ذاته
مبدأ لهذه الاشياء ثم يعقل ذاته مبدأ لهذا اللازم وهو انه مبدأ للاشياء واعتبر في ذلك
عقليته للاول في انه مبدأ لها وفي وجود الاول مبدأ لها وجودا عقليا فانا نعقل للاول صفة
وهو انه مبدأ ونعقل انا عقلنا ان له هذه الصفة وهو انه مبدأ ونحتاج في ذلك الى قياس
ونظر والاول لا يحتاج الى هذا القياس لان وجوده هو على هذا وهو انه مبدأ للاشياء
الموجودات معلولة له لا محالة واذا قلنا انه يستفيد علم الاشياء من وجودها يلزم
ان يستفيد معقولية الاشياء من وجوداتها التي هي معلولة له فيكون معقولية الشيء
بعد وجوده وذلك محال فان المعقولية سبب الوجود ويلزم من ذلك انما يكون علة

يعرف من المعلول   الاول لا يستفيد علم الموجودات من وجودها فانه يفيدها
الوجود فهو يعقلها فايضة عنه ففي عقله لذاته عقله لها اذ هي لوازمه له   هو يوجدها
معقولة لا يوجدها ويكون من شانها ان يعقل   فان قال قائل انه هل يعلمها قبل وجود
حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند وجودها
حتى يكون يعلمها من وجودها كان قوله ذلك محالا لان علمه بها هو نفس وجودها في نفس
كون هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجوده وهو يعلم الاشياء لا بان تحصل فيه
فيعلمه كما نعلم نحن الاشياء من حصولها فوجودها بل حصولها هو علمه بها ويعلمها بسيطة لا بان
يعلم الاسباب ويجمعها فيستنتج منها العلم كما نحكم نحن بان هذا كذى وكلما كان كذى فهو كذى
فيكون في علمنا به تكرار واستنتاج الآخر من الاول بل يعلم هذه الاشياء من ذاته ولوازمه
ولوازم لوازمه فيكون يعقلها على ما هي موجودة عليه وعلى ما يكون موجودة عليه علما بسيطا على
ترتيب السببي والمسببي   ان قيل اذا كان الاول يعلم الاشياء من ذاته فهل يعلمها بازاء
علمه وجودها من خارج   فالجواب انه يعلم الاشياء ولوازمها ولوازم لوازمها الى اقصى الوجود
على الترتيب السببي والمسببي ومن لوازم الاشياء ان لها وجودا من خارج فهو يعرفها على ما هي
موجودة عليه فيعرف ان هذا سبب لذلك وان ذاك سبب لذاك معرفة بسيطة لا انه يعرف
السبب اولا ثم يعرف بقياس ان ذلك السبب هو سبب لذلك المسبب كما نعرفه نحن فتتكرر معرفته
بان يعرف ذاك اولا ثم يعرفه ثانيا بانه سبب   الاول يعلم الاشياء كلها على ما هي موجودة
عليه لان سبب وجودها هو علمه ولا يصح في علمه التكرار فانه مثلا يعرف الانسانية التي هي
ذات ما وهي موجودة اي هي معلومة له مرة واحدة لكنها تتكثر بتكثر النسب فالذوات محصورة
متناهية والنسب غير متناهية فانه لو اجتمعت الف ذات ولكل واحدة منها نسبة الى الاخرى
فالنسب ايضا موجودة معها لانها لا يتوقف وجود لوازمها على وجود شيء آخر ليست من
تلك اللوازم في شيء فاذن تلك النسب موجودة له اي معلولة له لان تلك الموجودات وجودها
مجردة وعلم الله تعالى وصل كل ذات توجد مرة واحدة فانه يعرفها ويعرف نسبها ولوازمها ولوازم
لوازمها ويعرف المشابهات بينها وبين غيرها فلا يحتاج مثلا الى ان يعرفها بنسبة ما ثم يعرفها
ثانيا بنسبة اخرى فتتكرر علمه لها وكذلك نحن قد نعرف الاشياء على هذا الوجه فانا نعرف
زيدا ونعرف انه ابن فلان ونعرف انه طويل او قصير وانه بصفة من الصفات وان كان
علمنا بانتقال لا بسيطا فلا يتكرر معرفتنا بزيد بل يكون علمنا به مرة واحدة الا ان نسبة تكثرت
عندنا فعرفنا ما اولى واخيره والاول لا يكون في علمه انتقال ولا يعرف لا زمانا فيعرف الاول الآخر
بوساطة الاول بل يعرف الذات على ما هي موجودة عليه   العناية هي ان الاول خير عاقل
لذاته عاشق لذاته مبدأ لغيره فهو مطلوب ذاته وكل ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير
الذي هو ذاته وكل هذه الصفات ما لم يعتبر فيها هذه الاعتبارات واحدة وكل من يعتني
بشيء فانه يطلب الخير له فالاول اذا كان عاشقا لذاته لانه خير وذاته المعشوق مبدأ الموجودات
فانها يصدر عنه منتظمة على احسن نظام   العناية صدور الخير عنه لذاته لا لغرض خارج
عن ذاته ولا لارادة يكون له متجددة فذاته غايته واذا كان ذاته غايته وذاته مبدأ الموجودات
فعنايته بها تابعة لعنايته بذاته وايضا اذا كان مطلوبه الخير والخير ذاته وهو غايته وهو
مبدأ لما سواه فعلمه بذاته انه خير مبدأ لهذه الاشياء عناية له بها ولو لم يكن عاقلا لذاته وعاقلا

لان ذاته مبدأ لما سواه لما كان يصدر عن ذاته على التدبير والنظام ولذلك لو لم يكن
عاشقا لذاته لكان ما يصدر عنه غير منتظم لانه يكون كارها له غير مريد له وليست الارادة
الا ان الموجودات غير منافية لذاته ولما كان عاشقا لذاته وكانت الاشياء صادرة
عن ذات هذه صفتها اي معشوقة فانه يلزم ان يكون ما يصدر عنه معنيا به لانه عاشق
ذاته ومريد الخير له يكفى فى عنايته بالاشياء وجود ما عنه فعنايته بالاشياء هى حقيقته
اذ هى عنايته بذاته وعناية الكواكب والافلاك بالكاينات هى من طلبها الخير لذواتها
بالتشبه بالاول ولان ذواتها خير وطالبة للخير فجميع ما يصدر عنها يجب ان يكون خيرا او يكون
فيه نظام الخير كان وجوده يظهر فى كل شى وجود على صفة وجوده وهو انه خير
وجوده مباين لساير الموجودات وتعقله مباين لساير التعقلات فان تعقله على انه عنه
اى على انه مبدا فاعلى له وتعقل غيره على انه فيه اى على انه مبدا قابلى له وجود كل موجود
هو للاول لانه فايض عنه ووجوده هو له فوجوده مباين لوجود ساير الموجودات ولا شئ
من جنس وجوده وهو المعنى المشار اليه خارجا عن وجوده لغيره فهو غير مشارك فى وجود
الذى يخصه فوجوده وكمال وجوده هما بمعنى واحد فكمال وجوده هو انه غير مشارك فى
وجوده وان كل شئ له فانما هو له من ذاته لا من غيره وان صفاته التى يوصف بها هى له
على وجه اعلى واشرف من المفهوم من تلك الصفات فالحيوة على وجه اعلى واشرف من
المفهوم من المعنى العلم فان العلم فينا عرض وهو من صفات ذاته بل هو ذاته ولذلك يوصف
بانه العالم الفاعل قد يكون بالقوة فاعلا ثم يصير بالفعل فاعلا كالكاتب لم يكتب ثم
صار يكتب وكان خروجه الى الفعل بسبب فلو كان الفاعل الاول فاعلا على هذه الصورة
لم يكن لذاته فاعلا وكان خروجه الى الفعل بسبب ولا تغير الحكم فى الارادة وغير الارادة
فانه ان كان علة للارادة يفرض لذاته وجب ان يكون ابدا مريدا وان كانت ارادة لحصول
غرض حصل بعد ان لم يكن كان ذلك الغرض صيره فاعلا فان الغاية تجعل الفاعل فاعلا
بعد ان لم يكن فاعلا فاذن هو فاعل لذاته وخالق لذاته الخلق من لوازم واجب الوجود
لذاته كالوحدانية والعلم المعلومات لم يزل كانت له ولا شك انها قديمة فلم يصح القدم
فى المعلومات ولم يصح فى الموجودات ولم يصح ان يكون صور الاشياء معلومات له قديمة
ولا يصح وجود العالم والابديات ولا خلاف ان صور الاشياء معلومة له وكلها متميزة عنده
اى يعلم كل واحد منها متميزا عن الآخر واجب الوجود يجب ان يكون لوازمه وهى معلوماته
معه لا يتاخر عنه تاخرا زمانيا بل تاخر المعلول عن العلة فلا يكون متوقفه فى وجودها عنه
على شئ فلا يجب ان يكون غير موجودة ثم وجدت او يكون هو غير مريد ثم اراد بل يجب ان يكون
معه ونعلم انها يكون علمه بما هى عليه فى الوجود اذ هى مطابقة لعلمه وهى معلولة لعلمه والمسبب
مطابق للسبب لا يصح ان يكون المطلوب فى العلوم جنس الشئ او فصله فان قيل فكيف
يطلب جنس النفس فى الطبيعيات قيل انه يطلب فيه بهذا الطلب معنى الجوهرية لشئ مجهول
على انه عارض لذلك المجهول لا على انه مقوم له فالجوهرية اثبات عارض لشئ مجهول هو محرك
البدن ثم علمك بان هذا الجوهر جنس لذلك الشئ هو علم بعارض لذلك الجوهر وهو الجنس فان
فان الجنسية لا تقوم الجوهر قولك النفس جوهر والجوهر جنس لها لا يكون حمل الجنس
على الجوهر حمل الجوهر على النفس فان الجنسية عارضة للجوهر لا مقومة له والجوهرية مقومة للنفس

ذاتية لها لا محالة انه يعقل ذاته ويعقلها مبدأ للموجودات والموجودات معقولات وهى
غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدا لها فهو العاقل والمعقول ويصح هذا الحكم فيه ولا يصح
فيما سواه فان ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته كلما يعقل ذاته فانه هو العقل
والعاقل والمعقول وهذا الحكم لا يصح الا فى الاول فان ذاته فى الاعيان له وذاته مجردة
فهو يعقله دايما فان ذاته حاصل له دايما عقله لذاته ليس بمعنى ان ذاته غير حاصل له
فهو يروم ان يعقله كالحال فينا اذ لم يكن شئ لنا حاصلا معقولا فينبعث يعقلنا لاكتسابه بل
ذاته حاصل له دايما وهو معقول له دايما فذاته عقله لذاته وهو معقوله واما ما يقال انا اذا
عقلنا شيئا فانا نصير ذلك المعقول فهو محال فانه يلزم ان يكون اذا عقلنا البارى ان
نتحد به ويكون هو وهذا الحكم لا يصح الا فى الاول فانه يعقل ذاته وذاته مبدا المعقولات
فهو يعقل الاشياء من ذاته فكل شئ حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل عنايته بالاشياء
ليس هو بسبب عارض من خارج مثل ارادة من خارج او عرض او داع او سبب بل عنايته
هو ذاته فان صدور الاشياء عنه هو بسبب ذاته لا بسبب شئ خارج وذاته نفس النظام
والخير وكل ما يصدر عنه يجب ان يكون مناسبا لذاته ويكون خيرا لخيرية ذاته فلا يجوز ان
يكون منافيا لذاته فيجب ان يكون كل شئ منتظما خيرا الا انه غير مناف لذاته وليس معنى الخير
والنظام فى الموجودات الا انه غير مناف لذاته وهذا كما نقول فى حرارة النار انه لا يجوز
ان يصدر عنها الا الحرارة انه لم يقسر على ضدها وليس هناك قسر ولا مانع غير ذاته يعنى
هو عقله لذاته مبدا وخيرا وعقله لذاته على هذه الصفة هو وجودها اى العناية وقوله
تعقلها نظاما وخيرا اى يوجد عنه هذه الاشياء وجودا ملايما له وذاته خير ونظام فهذه
الاشياء منتظمة وذوات خيرية وهى كما انها موجودة هى منتظمة كما انها معقولة هو موجودة
ومعناه اى ان نفس وجودها منتظمة هى نفس معقوليتها على هذه الصفة وهو من حيث
هو خير غاية ومن حيث هو مبدأ فاعل وهما شئ واحد الا انه يختلف بالاضافات وبالاعتبارات
ويجب ان يعقل انه واجب الوجود وانه مبدأ وانه خير وانه غاية وانه فاعل وانه قادر وانه
كذى وانه كذى بمعنى واحد لانه ليس هناك كثرة وانما ذلك يعرض بحسب الاعتبارات
وليس يحتاج الى ان يعتبر فى ذاته انه خير ونظام وانه كذى وكذى فيعرف ذاته متكثرة
بل هذه المعانى هى واحدة وهو نفس هذا الوجود اى نفس الوجوب والنظام والخيرية
وساير الصفات التى له بحسب الاعتبارات التى يفرضها له من ادركه وعرفه وليس هو
بحسب هذه الاعتبارات بل هو فى نفسه خير ونظام واحد وليس يحتاج الى ان يجتهد فى ان
يكون الى افضل ما يمكن كما يحتاج اليه الفلك وما سواه بل هو موجود على افضل ما يمكن ان يكون
لو ان صورة حصلت فى ذهنك كان نفس وجودها نفس عقليتك لها وما كان يجب
ان يوجد فى ذهنك اولا ثم تعقلها ثانيا بل نفس وجودها فى ذهنك نفس معقوليتها لك
نحن اذا راينا شيئا ارتسمت فى خيالنا صورته وانتزع العقل منها معناه فيكون المعقول
منه هو الذى اذا سمعنا باسمه كان حاضرا لنا والمثال فى ذلك واضح الالة انما جعلت
للشئ ليكتسب بها ما هو له بالقوة لا بالفعل وشعور الذات بالذات لم يكن قط بالقوة بل
هو مفطورة عليه وذات الانسان ذات شاعرة فشعورها بذاتها بالطبع لها واذا كان
كذلك لم يكن باكتساب واذا لم يكن باكتساب لم يكن بآلة الشعور بالذات ذاتى

للنفس لا يكتسب من خارج وكانه اذا احصل الذات حصل معها الشعور ولا تشعر بها بآلة
بل تشعر بها بذاتها ومن ذاتها وشعورها بها شعور على الاطلاق اعنى انه لا شرط فيه بوجه
وانه دايمة الشعور لا فى وقت دون وقت وادراك الجسد هو من طريق الحس وذلك
اما بالبصر واما باللمس فمن جوز ان يكون المعرفة بالذات من طريق الاستدلال عليه بالحس
لزمه ان يكون لم يعرف ذاته على الاطلاق بل عرفه حين احس جسمه وايضا فان الادراك
بالحس يوجب ان يكون هناك شئ علم انه قد ادرك المحسوس بالحس ويكون غير الحس فيكون
هو النفس لا محالة فاما ان شعورنا بانا قد شعرنا بذواتنا فهو من فعل العقل الشعور بالذات
يكون للنفس بالفعل فانها يكون دايمة الشعور بذاتها واما الشعور بالشعور فانه يكون بالقوة
ولو كان الشعور بالشعور بالفعل لكان دايما ولم يحتج فيه الى اعتبار العقل ادراكى
لذاتى هو امر مقوم لى لا حاصل لى من اعتبار شئ آخر فانى اذا قلت فعلت كذا فانى اعبّر
عن ادراكى لذاتى وان كنت فى غفلة عن شعورى بها والا فمن اين اعلم انى فعلت كذا
لولا انى اعتبرت اولا ذاتى فاذن قد اعتبرت اولا ذاتى ثم فعلها ولم اعتبر شيئا ادركت
به ذاتى شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا اذا علمنا شيئا ففى علمنا بادراكنا له شعور
بذاتنا لانا نعلم ان ذاتنا ادركته تشعرنا او لا بذاتنا والا فمن اين نعلم انا ادركناه لولا انا
شعرنا اولا بذاتنا ومثل ذلك تنبيه لا برهان على ان النفس شاعرة بذاتها الاوليات
ليست بالفعل لنا والا لم نحتج فيها الى اعتبار الشعور بالذات هو غريزى للذات وهو
نفس وجودها فلا تحتاج الى شئ من جوارح يدرك به الذات بل الذات هى التى يدرك ذاتها
فلا يصح ان يكون موجودة غير مشعور بها على ان يكون الشاعر بها هو نفس ذاتها لا شئ آخر
وليس هذا خاصا للانسان بل جميع الحيوانات تشعر بذواتها على هذا الوجه والشعور لغيره
تحتاج الى معرفة سابقة باحواله وصفاته فانك لو لم يعرف زيدا باحواله وصفاته لم يعلم اذا
ادركته حسا انه هو ذاك الذى تعرفه ولم تعلم انه هو الفيلسوف مثلا فان هذا المشاهد لم
تسبق علمك به لم يمكنك ان تقول انه هو ذلك الشئ الذى اعرفه ان قال قايل ان الاسما
لا يعرف منها حقايق الاشياء فانا اذا سمعنا باسم رجل لم نشاهده او باسم شئ لم نعرفه لم
يمكننا ان نستدل من الاسم على صورته بل يجب ان يكون قد وردت علينا صورته من طريق
الحس مقرونة باسمه فاذا سمعنا باسمه تصوّرناه ثم اذا تصوّرناه مثلا بذكرنا اسمه فكيف الحكم
فى واجب الوجود بذاته ومن اين حصل لنا هذا المعنى حتى نقول ان واجب الوجود بذاته
هو اسم الاول فالجواب انا ندرك الامور التى تتعلق فى الوجود بغيرها من طريق الحس او
من وجه آخر فيكون دلالة واجب الوجود بذاته على الضد من المعنى الذى حصل فى اذهاننا
من الموجود لغيره ومثل ذلك تصوّرنا الاشياء العدمية من الوجودية ولذلك قد نرى اشياء
كثيرة من غير ان نرى معها علتها او سببها كالفلك فتصوّر من ذلك فى اذهاننا الوجود الذى
لا سبب له دلالة اللفظ على المعنى دلالة العسل المشاهد على حلاوته وكان العسل
ادرك حلاوته اكله بحس الذوق ولو بحس البصر ثم لما شاهده علم انه حلو لا ان الحلاوة تأدّى
اليه من حس البصر بل لما ارتسم فى نفسه حلاوته فلذلك الالفاظ لما سمعت ادرك مع سماعها
معنى فارتسم فى النفس المعنى واللفظ معا فكلما خطر بالبال ذلك المعنى ادرك اللفظ وكلما
سمع بذلك اللفظ ادرك المعنى لان اللفظ هو ذلك المعنى بل هو مؤدّ الى ادراكه الوجود

الصورى هو الوجود العقلى ومعنى الوجود العقلى انه اذا وجدت تلك الصورة لشئ صار
ذلك الشئ عقلا بها واذا وجد الصورة شئ صار عاقلا لها فالاول اولى بان يكون عقلا وعاقلا
ومعقولا الواجبيات والاوليات واجبه بذواتها والاعتباريات ليس واجبة بذواتها
بل بحسب الشعور بها والتنبه لها الشعور بالذات لا يصح ان يكون بآلة جسمانية يجب
ان يكون الشاعر بها والمشعور واحدا ويكون شيئا احديا مجردا ويجب ان يكون الشعور بالذات
يدرك بالذات لا بغيرها بل كلما فرضت انك قد علمت ذاتك وانه حصل لك علمك بذاتك بآلة
من الآلات وجب ان يكون قد سبق علمك بذاتك فانك ما لم تعرف ذاتك لم تعلم ان هذا الذى
ادركته ذاتك كما انك اذا لم تعرف شخصا ما باحواله وصفاته وعلاماته فاذا شاهدته جمعت
بينه وبين تلك الاحوال والصفات لم يمكنك ان تقول قد ادركته الطريق المسلوك
الى معرفة البارى هو انا حصا فقسمنا الوجود الى الواجب وغير الواجب ثم قسمنا الواجب الى
ما هو بذاته والى ما ليس هو بذاته وقسمنا غير الواجب الى ما هو غير واجب بذاته الذى هو الممتنع
والى ما هو غير واجب لا بذاته وهو الممكن وعرفنا خواص كل واحد من هذه الاقسام بعضها
بواسطة بعض مثلا عرفنا علم واجب الوجود بذاته بواسطة سلب المقدارى عنه اى انه ليس
بجسم يجب ان يعقل ذاته وعرفنا قدرته بواسطة شئ آخر ثم هلم جرا حتى عرفنا جميع خواصه ثم
عرفنا بعد ذلك خواص كل قسم من الاقسام الباقية حتى وجب عندنا من ذلك انه لا خلا
واجب الوجود بذاته الذى هو واحد متعلق الوجود بواجب الوجود الفكر انما جعل لتعين
غاية الفعل ويكون الفعل متوخى فيه النظام ولتخصص الفعل والقوة المتخيلة اذا اهملت وسوم
طباعها لم يكن فعلها على النظام فاعنت بالفكر ليكون فعلها على نظام اذا وجدنا شيئين
واحدهما علة والآخر معلول وكانا معا فى الوجود الا ان احدهما فى ذاته واجب الوجود والآخر
فى ذاته ممكن الوجود وعرفنا حقيقة كل واحد منهما من خواصه علمنا ان ما يتعلق به طبيعة الامكان
هو معلول فان الآخر هو علة فانا اذا عرفنا آنيته واجب الوجود بذاته وحقيقته على ما عرفناه
فى الالهيات وعلمنا انه واحد ضرورة علمنا ان ما سواه من الموجودات واجب به وممكن فى ذاته
ويكون تقدم واجب الوجود عليه تقدم الاستغناء وتأخر ذاك عنه تأخر الحاجة فالعلية
والمعلولية بينهما الاستغنا والحاجة لو كان البارى يتوخى فى فعله النظام حتى كان النظام
مقصودا لكان يجوز عليه ان يصدر عنه فعل على غير النظام كما يجوز ذلك على البشر فاذا لم يجز ان
يصدر عنه فعل على غير النظام فيجب ان لا يكون النظام متوخى فاذن كل افعاله يصدر عنه
منتظما الاول تخصص بذاته والعقول المفارقة كل عقل منها متخصص بلوازمه التى له
فلا يقع فيها الشركة فلذلك لم تتكثر اشخاص كل عقل يجب ان يكون التصورات الفلكية
اول تصور ويكون ما سواه فتيجة عنه تابعة له وهو التصور الاول الثابت المتصل الدايم الذى
ساير التصورات تابعة له ولازمه والمثال فى ذلك هو ان تحصل تصور لامر ما فيستمر ذلك
التصور دايما وتحدث عن ذلك التصور حركة فيستمر تلك الحركة لكن لا يزال يتجدد تصور
بعد تصور تحدث عنه حركة بعد حركة الى ان تنتهى الى الغاية المقصودة بالتصور فيكون
التصور بالاتصال تصورا واحدا والحركة حركة واحدة ويكون كل تصور متقدم علة لوجود
التصور الذى بعده على الترتيب السببى والمسببى وذلك كمن يقصد مثلا بغداد فيكون المقصود
واحدا وتحدث هذا القصد عن التصور الاول الذى تصوره فيحدث له فى كل منزل ينزله

تصوّر خاص فتبعه حركة الى المنزل الآخر ويكون المنزل الاول علة لوجود ما بعده حتى
توافي الغاية وهذا التصوّر الثاني هو مثل التصوّر الاول نوعا لا شخصا فيصدر عنه حركة
مثل الحركة الاولى نوعا لا شخصا فلو كانا مثلين شخصا لكانا واحدا وصدر عنهما حركة واحدة
بالعدد وكذلك الامر في الشخص فان ما تشخص به الانسان مثلا وهو الاستحالة الاولى
التي وافاه فيها الوجود هو واحد متصل الى ان ينتهي ويفنى ولا يزال يحدد استحالة بعد
استحالة وهي تابعة للاول ويكون بالعرض او بالقوة ويكون الاول بالفعل وبالذات
وتلك كاللوازم عنه   يعقل واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات عنه وهو
احدي الذات والموجودات كثيرة فيجب ان تتكثر لوازمه ويكون اول ما يتكثر بالذات تلك
اللوازم كما انه يجب ان يكون ههنا اول شئ تخصص بذاته وتشخص بذاته وهو الارادة
الجزوية الذي يكون للجسم الفلكي   الارادات علة للكاينات وكل كاين فعلته ارادة ما
والارادة تخصص بذاتها فلا تحتاج الى مخصص كما يحتاج ساير الحادثات الى مخصصات
تخصص كل واحد من تلك المخصصات واحدة من تلك الحادثات دون ما يشاركها في
نوعها فالارادة ان كانت حادثة فلا تحتاج الى مخصص فان كل ما نفرض مخصصا لها يجب ان
تسبق وجوده ارادة تؤدي ذلك الى ان الارادة تخصيص بذاتها   كل ما لم يكن في الزمان
فلا تتغير اذ التغير يلحق اولا الزمان ثم ما يكون فيه   الآلة انما جعلت للنفس لتدرك بها او
يفعل ما ليس تدركه او يفعله بذاتها فلو كانت تدرك الاشياء بذاتها لم تحتج هذه الآلة وانما
اعين بالآلة لانها في كل شئ هي بالقوة لا بالفعل فبالآلة تخرج الى الفعل   كل موجود انما
يصح وجوده بعد ان يسبقه تصور عقلي او خيالي قد بان ذلك في العلوم الآتية فانه لو لم يكن
تصور لم يصح وجود شئ اذ الموجودات كلها تابعة للتصورات العقلية وهي الارادات
بالحقيقة وبان فيها ايضا ان التصور العقلي لا يصدر عنه امر شخصي يكون له نظير من نوعه بل
ان صدر عنه امر كان كليا وذلك مثل النوع الكلي الذي يكون مجموعا في شخص واحد فيجب ان
يكون ههنا تصور خيالي او في حكم الخيالي تسببه يوجد حركات كثيرة وبالجملة اشخاص من نوع
واحد ولا يصح ان تسبق تلك التصورات المتخيلات امور مخصصة فان كل ما نفرض من
تلك الامور مخصصا للتصور يجب ان يكون وجوده بعد ان يسبقه التصور فيحتمع من هذا ان
المتخصص اولا وبذاته والمشخص اولا وبذاته التصورات التي هي الارادات واذا كان
الجسم المتقدم بالطبع هو الفلك وكان التخيل او ما يجري مجراه يصح بجسم وجب ان يكون
تلك الارادات لذلك الجسم الفلكي فيكون الحركات وساير الانواع التي تتكثر اشخاصها بعد
تلك الارادات   التصور العقلي وهو الارادة الكلية لا يكون منه شئ جزوي اذ يكون
كليا والخيالي يكون منه الجزوي والحركات هي متجددة وطباعها ان يكون وتبطل فلا يصح ان
تخصص بذاتها ويجب ان يسبق كل حركة تصور حتى يصح وجودها فالتصور يجب ان
تخصص بذاته ولا شئ يسبقه يكون سببا لتخصصه او يكون مخصصا له والاشياء الحادثة
سببها الحركات لا محالة   يعقل واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات عنه
وهو احدي الذات فيلزمه شئ واحدي الذات وهو العقل الفعال وكما علمنا انه يجب ان
يكون اللازم عنه لذاته يلزم عنه لا بمتوسط كذلك يجب ان يكون في المخصصات شئ بذاته
يخصص بلا مخصص وهو الارادة الجزوية التي للنفس الفلكية ويجب ان يكون كل ارادة

متقدمة علة لوجود ما بعدها من الارادة على الترتيب السببي والمسببي وهذا ايضا يدل
على ان الارادات تخصص بذواتها لا بغيرها اذ كل ارادة متقدمة علة لما بعدها
هذه الارادة هي الغاية المحركة وهي الموجدة لها والفاعل على مثال ما يكون الغايات فاعلة
تخصص الارادة هو تميزها وانفرازها عن الارادة الكلية المطلقة وليس يحصل
فعل الا من ارادة مخصصة فانا نقول مثلا انه كلما حصلت ارادة بصفة كذا وكذا حصلت
حركة بهذه الصفة فيشير الى ارادة ما مخصصة جزوية وهي بذاتها تتخصص لا تحتاج الى
مخصص ويجب ان يكون في المخصصات ما تخصص بذاته والا تمادى الى غير النهاية فلا تخصص
شئ وكذلك في كل شئ يجب ان يكون فيه ما تحقق بمعنى ذلك الشئ بذاته واولا حتى يصح
وجود ذلك الشئ وكذلك في الاسباب يجب ان يكون فيها ما هو سبب بالذات واولا
ولا يحتاج الى سبب حتى يحصل هذا الشئ المسبب وفي الموجودات ما يوجد بذاته واولا حتى
يوجد الموجودات   صفات الاول سلبية او اضافية وتلك السلوب يلزمها في العقل
وجود فالوحدة في صفاته ليست هي معنى وجوديا كما يكون في ساير الموجودات بل يكون
سلبيا وهي انه غير مشارك في وجوده الذي يخصه وهو سلب الا انه يلزمه وجود في العقل
وهو انه واحد فتلك الوحدة لا تلحق ذاته فيكون واحدا بتلك الوحدة بل بسلب الشريك عنه
العالم لذاته والكامل لذاته والفاعل لذاته ما لا حاجة به الى غير ذاته في ذلك الشئ
فيكون ذلك الشئ له دائما ولم يكن فيه قط بالقوة فقولنا انه عالم لذاته اي لا يحتاج الى علم يعلم
به الاشياء اذ ليس العلم الا صور المعلومات فلا يحتاج الى المعلومات في حصول علمه بها
العلم هو صور المعلومات كما ان الحس صور المحسوسات وهو آثار ترد على النفس من خارج ومفيد
اياها واهب الصور اذا تم استعدادها لها كما انه مفيد ساير الآثار فالمعلومات تحصل للانسان
من خارج   الانسان يدرك المتخيل والمحسوس بواسطة الخارجات والكواكب لا تحتاج
في ادراك ذلك الى الخارجات بل تحصل في تخيلاتها من عند العقول بان تقبضها على عقول
ثم تحصل عنها في تخيلاتها كالحال في المنام واما نحن فانما تحصل الشئ اولا في حواسنا ثم يرتفع
عنها الى خيالاتنا ثم الى عقولنا   الحاس والمتخيل يشتركان في ان يدركهما يكون واحدا
معينا لا غير والعقل ليس كذلك فانه اي شخص كان من اشخاص النوع حاضرا فكانه يدرك
المشار ان يكون كليا يجوز حمله على الاشخاص كلها الا ان يكون شخصا معقولا محسوسا والشخص
يمكن ان يوجد معقولا بوجه   الكواكب لها قوة التخيل وهذه القوة لها تامة فلهذا تؤثر
فينا ونحن لما كانت قوانا كثيرة عارض بعضها بعضا في فعلها فلم تتم فعلها   اذا قلنا ان
لهذا الجسم المتحرك محركا فانا نطلب عارضا من عوارض الحركة ثم الجوهر به عارض من عوارض
هذا المحرك   لا يمكن اثبات المبدا المشترك في العلوم الطبيعية كالهيولى والصورة والفاعل
والغاية بل انما تثبت فيها مبدا بعض انواع موضوعها او مبدا بعض اعراض موضوعها كالمبدا المحرك
او مبدا النمو والتغذية او مبدا الصوت   لا يصح صدور فعل الا عن متصور فما لم يكن
تصور لم يصح فعل والعقل الذي بالقوة لا يصدر عنه فعل اذ لا تصور له بالفعل والعقول
الفعالة انما تصح تاثيراتها وصدور الافعال عنها لتصوراتها التي لها بالفعل وكلما كان اشد
تصورا يكون اتم فعلا الى ان ينتهي الى الاول الذي ليس فيه شئ بالقوة فلذلك يلزم ان يكون
مصدر كل موجود عنه ولا يجوز ان يكون الاول جسما لان الجسم يدبره نفس والنفس يكون تصورها

بالقوة ويحتاج الى مصوّر يصوّرها الاشياء ويخرجها من القوة الى الفعل فلا يصح صدور
فعل عن النفس والكواكب وان كانت لها نفوس فانها تؤثر فى نفوسنا ولا تؤثر نفوسنا فيها
لانها غير متشعبة القوى ونحن قوتنا متشعبة تصد بعض القوة بعض القوة عن فعلها بالتمام
كما تشغل القوة الحاسة القوة الخيالية عن فعلها بالتمام فاذا لم تشغلها تم فعلها كالحال فى المنام
والكواكب لا تصد بعض قواها بعضا فيصح صدور الفعل عنها بالتمام دقواها غير متشعبة
بل كانها قوة واحدة فالقوة الباصرة فيها هى القوة السامعة وهى القوة المتصورة فكانها تنحو
على قوة واحدة فلهذا تؤثر فينا ولا نؤثر فيها موضوع المنطق هو المعقولات الثانية
المستندة الى المعقولات الاول من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول وشرح ذلك ان للشئ
معقولات اول كالجسم والحيوان وما اشبههما ومعقولات ثانية تستند الى هذه وهى كون هذه
الاشياء كلية وجزوية وشخصية والنظر فى اثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم
ما بعد الطبيعة وهى موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقا فان نحو وجودها ثابت
هناك وهو انها هل لها وجود فى الاعيان او فى النفس بل بشرط آخر وهو ان يتوصل بها من
معلوم الى مجهول واثبات هذه الشريطة يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة وهو ان يعلم ان الكلى قد
يكون جنسا وقد يكون فصلا وقد يكون نوعا وقد يكون خاصة وقد يكون عرضا عاما فاذا
اثبت فى علم ما بعد الطبيعة الكلى الجنسى والكلى النوعى صار الكلى حينئذ بهذا الشرط موضوعا
لعلم المنطق ثم ما يعرض للكلى بعد ذلك من لوازمها واعراضها الذاتية يثبت فى علم المنطق
والجهات ايضا شرايط يصير بها المعقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق وهو ان يعلم
ان الكلى قد يكون واجبا او مطلقا او ممكنا فقد يصير بذلك الكلى موضوعا لعلم المنطق
واما تحديد هذه الاشياء وتحقيق ماهياتها فيكون فى علم الطبيعة لا فى علم ما بعد الطبيعة
كالحال فى تحديد موضوعات ساير العلوم ومثال المعقولات الثانية فى علم الطبيعة
الجسم فان اثباته يكون فى الفلسفة الاولى وكذلك اثبات الخواص التى يصير بها الجسم
موضوعا لعلم الطبيعة وهى الحركة والتغير يكون فيها واما الاعراض التى يلزم بعد الحركة
والتغير واثباتها فى علم الطبيعة فنسبة الجسم المطلق الى علم الطبيعة كنسبة المعقولات
الى علم المنطق ونسبة الحركة والتغير الى علم الطبيعة كنسبة الجهات والجنسية والنوعية الى
علم المنطق واما تحديد الجسم والحركة وتحقيق ماهياتها فيصح ان يكون فى علم الطبيعة ان
تحديد المبادى والخواص التى يصير بها المبادى موضوعة لعلم ما يكون الى صاحب ذلك
العلم ان كان موضوع ذلك العلم مركبا واما اثبات المبادى والخواص التى بها يصير المباد
موضوعة لذلك العلم فيكون الى علم آخر على ما شرح فى البرهان فاثبات الجهات فى علم
ما بعد الطبيعة وتحديدها فى المنطق كما ان اثبات الحركة فى الفلسفة الاولى وتحديدها
فى علم الطبيعة وخواص الجسم قد تثبت فى علم الطبيعة وقد تثبت فى علم ما بعد الطبيعة
والموجب والسالب يثبت فى علم ما بعد الطبيعة فى باب الجوهر والغيرية فانه يوجد فيهما
كليا ويصير موضوعا لعلم المنطق واما انه اى مقدمة تناقض اى مقدمة وغير ذلك
مما هذه سبيله ففى المنطق فالمعقولات الثانية اعنى الكليات الجنسية والنوعية والواجبة
والممكنة موضوع المنطق فالاولى اعنى الجنسية والنوعية والفصلية والعرضية والخاصة
ننتفع بها فى التصور والواجبية والممكنية وغيرها ننتفع بها فى التصديق فهذه الكليات

لا على الاطلاق بل على هذه الصفة وهو من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول هى
موضوع المنطق واما على الاطلاق فلا ننتفع بها فى علم ومثال ذلك الصوت المطلق لا
ننتفع به فى علم الموسيقى بل الصوت من حيث يقبل التاليف هو موضوع الموسيقى فالمعقولات
الثانية على نوعين مطلقة ومشروط فيها شرط ما ويصير بذلك الشرط موضوعا لعلم المنطق
اذا صار الكلى مقدمة فقد صار موضوعا ويكون النظر فيه منطقيا لا كليا
اثبات نحو وجود الشئ هو ان يتبين اى وجود يخصه تبيين ماهية الكلى والجزوى
والشخصى وتبيين بعض لوازم هذه الاشياء كالجنسية والفصلية والنوعية وجهاتها
فى المنطق واثبات وجودها فى الفلسفة الاولى انحاء التعليم فى كل فن ما يبحث عنه
فى ذلك الفن وليس فى المنطق انحاء تعليم الموجودات انما هى موجودات وانما ذلك
فى العلم الكلى والجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض من انحاء تعليم العلم الكلى
لا من المنطق الالفاظ المفردة احوال تعرض لها من حيث هى موجودة كدلالتها على
معانيها مثل دلالة لفظ الجوهر على ما يدل عليه والكمية على ما يدل عليه ولها احوال تعرض لها
من حيث هى متصورة كالكلى والجزئى والذاتى والعرضى وامثال ذلك مما يعرض لها من
حيث هى معقولة متصورة لا من حيث هى موجودة وذلك ان الانسان من حيث هو انسان
لا يعرض لها الكلية ولا الجزوية ولا العرضية ولا الذاتية ولا من حيث هو موجود فى الاعيان
بل انما يعرض له من حيث هو موجود معقولا ونفرض العقل فيه هذه الاعتبارات فيكون
موضوع المنطق على هذا الوجه موضوعات العلوم اما بسيطة واما مركبة والبسيطة
منها عامة كالموجود الذى هو موضوع العلم الكلى ثم الموجود ينقسم الى قسمين مفارق وغير
مفارق فالمفارق هو المخصوص باسم العلم الالهى وهو النظر فى الموجودات المجردة عن
المواد وغير المفارق ما سواه من العلوم والمركبة ما يكون من علمين وبعضها يكون علما
تحت علم وبعضها لا يكون كذلك فان الطب موضوعه نوع من الاجسام الطبيعية وهو
تحت العلم الطبيعى وعلم الهيئة ينظر فى مقادير مخصوصة وتلك فى الاجسام الفلكية وهو
داخل فى علم الهندسة وما لا يكون تحت علم آخر كالموسيقى فان موضوعه صوت مع نسب
والصوت طبيعى والنسب عددى موضوع العلم الكلى لا يجب ان يختص بعلم دون علم
وهو اذن يشارك جميع العلوم وموضوع العلم الجزوى مختص ولذلك لا يقع فيه الشركة
واذا خصص موضوع العلم الكلى بان يفصل الى انواعه كان ذلك النوع المفصل اليه مبدا
العلم جزوى مثاله الموجود الذى هو موضوع العلم الكلى اذا انفصل الى الجوهر والعرض
ثم اذا انفصل الجوهر الى الجسم ثم اذا انفصل الجسم الى المتحرك والساكن كان ذلك موضوع العلم
الطبيعى وكذلك الحكم فى الغاية والفاعل فانهما فى العلم الكلى واذا انفصل كل واحد منه
الى الغاية التى هى غاية الحركة اى ما يتحرك اليه الشئ والى الفاعل الذى هو مبدا الحركة كان
مبدا العلم الطبيعى العلم الغائى وقعت فيه شبهة فى كيفية دخولها فى العلم الكلى اذ
قد يظن انها لا يوجد فى جميع العلوم الجزئية حتى يجب ان ينظر فيها صاحب العلم الكلى بان
ينظر فى المعنى المشترك فيها فان الغاية يظن انها لا تتعلق الا بالحركة فيكون من الاعراض
اللازمة لطبيعة الاجسام المتحركة والساكنة فقيل كان يجب ان يكون البحث عنها حيث يكون
البحث عن اعراض الاجسام المتحركة والساكنة وليس الامر كذلك فانها يوجد فى جميع العلوم

متفرقة لكنها قد يظن انها لا يوجد فى العدد والهندسة والموسيقى اذ ليس فيها حركة فقد
يوجد الغاية فى هذه ايضا فان هذه قد يوجد لها مبدا فاعلى ومبدا قابلى اذ لا يوجد
الا بفاعل وقابل للفعل هو الهيولى وحيث كان ذلك كان التمام فالتمام هو الاعتدال
والترتيب والتحديد التى بها يكون ما يكون لها من الخواص وانما هى لاجل ان يكون على
ما هى عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فيكون ذلك غاية اى حريه او علة للغاية
اى علة لانها خير وقد كانت الغاية فى ساير العلوم انما كانت غاية لانه خير ثم اتفق لذلك
الخير ان كان غاية الحركة اذ كان السبيل اليه بحركة والتعليميات هى مشوقة اليها فانه يلزمها
بسبب وجود تلك الغاية لها خواص ولذلك سبيل كل علم وتلك الخواص فى التعليميات
هى المثلث والمربع وساير الاشكال فى الهندسة وفى العدد خواصها المذكورة فى علم الهيئة
خواصها التى لها لاجل انها اجسام فلكية موجودة على ترتيب ما معين لو لم يكن على ذلك
الترتيب لم يكن لها تلك الخواص والترتيب فى العقول الفعالة هو الخير وكذلك الترتيب
فى كل شئ هو الغاية وهو الخير وخواص المثلث غير خواص المربع وخواص الستة فى العدد غير
خواص الاربعة فلكل شكل خاصة او خواص وكذلك لكل عدد ولكل واحد من الاشكال والاعداد
ترتيب هو الغاية والخير   اعراض الاعراض اللازمة اما ان يعرض لذلك العرض لذاته
اولا ومعنى قولنا هذا ان ذلك عارض له لا بسبب وجود العرض المفروض له موضوعات
بعض العلوم الجزوية فيكون قد تخصص اى يكون حينئذ وقد اختص بذلك الموضوع بل
عروضه لذلك العارض لانه موجود فيكون النظر فى ذلك من علم ما بعد الطبيعة واما ان
يعرض العرض المذكور بسبب عروضه اولا لموضوع ما فيكون النظر فى ذلك مختصا بذلك
الموضوع ومثال الثانى اذا بحثنا عن عارض من عوارض الحركة فى انها هل هى سرمدية ام ليست
سرمدية بحثنا عن ذلك فى علم الطبيعيات وذلك لانا نأخذ فى بيان ذلك موضوع الحركة
فليس عروض السرمدية للحركة بسبب وجود الحركة غير معتبر فى امرها الموضوع اى موضوع
العلم ومثال الاول انا ان بحثنا عن انتقال الاعراض او لا انتقالها بحثنا عنه فى العلم الكلى
لانه ليس امتناع وجود الانتقال فى الاعراض الا لنفس الاعراض لا لسبب تخصص الاعراض
ببعض الموضوعات سواء كان ذلك الموضوع جسما او عقلا فعالا او غيرهما   النظر
فى هذه العلل لصاحب العلم الكلى وليس انما ينظر فيها من جهة اشتراكها بل فيما يخص علما علما
على انه مبدا له وعارض للمشترك كما ان النظر فى الهيولى مثلا عارض فى العلم الطبيعى ومبدا
للطب وكما ان الاعراض لا يصح عليها الانتقال مسئلة فى العلم الكلى ومبدا العلم الطبيعى
العلم الطبيعى له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ونسبته الى ما تحته نسبة العلوم
الكلية الى العلوم الجزوية وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن والمبحوث فيه عنه
هو الاعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم مخصوص ثم النظر فى الاجسام
الفلكية والاجسام الاسطقسية نظر اخص من ذلك فان المنظر هو فى موضوع هذا الجسم
وهو جسم مخصوص لا الجسم المطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر فى الاجسام
الاسطقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هى كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما
هو اخص منه وهو النظر فى الحيوان والنظر فى النبات وهناك يختم العلم الطبيعى واما
الاجسام الفلكية فانها لما كانت بسيطة ولم يعرض لها المزاج وكانت صورها موقوفة على

مواد ما لم يكن يتعلق به نظر اخص منه ويشبه ان يكون تلك الاعراض اللاحقة للموضوعات
التى هى اعم اجناسا للاعراض اللاحقة للاجسام المحسوسة ويصح ان يكون المبحوث عنه فى
علم واحد الاعراض واعراض الاعراض واجناس الاعراض وفصول الاعراض واجناس
الفصول وفصول الفصول على ما شرح فى البرهان ومثال ذلك فى السماع الطبيعى انه يبحث
عن المكان اولا فانه من عوارض الجسم بما هو متحرك وساكن ثم يبحث عنه انه هل هو خلاء او ليس
بخلاء وهو من اعراض اعراضه وكذلك النظر فى الزمان فانه من عوارض الحركة والنظر فى الزمان
هل يتناهى ام ليس يتناهى وهل له قطع ام لا اى ابتداء وانتهاء هو من اعراض اعراضه ويبحث
عن اعراض الحركة وفصولها وهى الوحدانية والتضاد فانه فى فصولها والقسر والطبع والسرمدية
وغير السرمدية فى اعراض لها ويبحث عن انواع الحركة واما النظر فى انه هل الجسم مؤلف من
اجزاء لا تتجزى او هل هو متناه او غير متناه وهل يجب ان يكون لكل جسم حيز وشكل وقوام
ام لا فانه يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة فانها من احوال الجسم من حيث هو موجود لا من حيث
هو واقع فى التغير وهو البحث عن نحو وجوده الذى يخصه وهو انه اى وجود يخصه فى انه
هل هو جوهر او عرض فانه وان كان نجوهر اهل هو متناه او غير متناه لا من حيث ان افعاله
وتاثيراته هل هى متناهية او غير متناهية هو ايضا من علم ما بعد الطبيعة واما النظر فى ان
الجسم من حيث هو متحرك هل هو متناه او ليس بمتناه فانه يتعلق بالطبيعى وكذلك من حيث
افعاله وتاثيراته وهل هى متناهية او غير متناهية من العلم الطبيعى وقد يبحث فى علم النفس
عن حال الحركة والارادة وفى بعض المواضع عن حركة النمو وكلتاهما حركة تخصصه وكون
الشئ اخص من الاخر هو من الاعراض اللاحقة فلان النظر فى السماع الطبيعى هو فى الامور
العامة للطبيعيات   العلوم التى لا تشترك فى مباد واحدة كالعلم الطبيعى لا يمتنع ان يثبت
مبادى ما هو فيها اخص فى مباحث ما هو اعم مثلا كاثبات الجسم الفلكى فى السماع الطبيعى ثم البحث
يكون عن احوال هذا الجسم حيث يتكلم فى الاجسام البسيطة لانها بسيطة فان الجسم الفلكى يثبت
من حيث ينظر فى الجسم على الاطلاق من حيث هو متحرك او ساكن ثم يكون البحث عن احواله
حيث يكون البحث عن احوال الجسم المخصوص   الكلام فى ان الجسم هل هو مؤلف من اجزاء
لا تتجزى هو الكلام فى نحو وجوده ولذلك الكلام فى انه هل هو مؤلف من هيولى وصورة وليس
يتعلق ذلك بالطبيعيات واما ما يتعلق بها من الكلام فيما يستدل به على وجوده من جهة
حركاته وقواه وافعاله والكلام فى التناهى واللاتناهى من وجهين احدهما من جهة المقدار
والجسم من حيث هو جسم والثانى من جهة احوال الجسم من حيث هو متحرك وساكن وهذا هو
المتعلق بالطبيعيات ولم يقصد بالقصد الاول الى الكلام فى التناهى واللاتناهى من الوجه
الاول بل الى الكلام فيهما من الوجه الثانى لكنه لما تكلم فيهما ادرج الكلام فى الاول فى جملة
الكلام فى الثانى فاخذ فيه مقدمات غير طبيعية   الحركة من اعراض موضوع العلم الطبيعى
وهو الجسم بما هو متحرك او ساكن فيجب ان يكون اثباتها فيه وليست هى اجزاء من اجزاء الجسم
بما هو مؤلف من هيولى وصورة فيكون اثباتها فيما بعد الطبيعة   الصورة الجسمية وهو
البعد المقوم للجسم الطبيعى ليس قوامها بالمحسوسات فيكون محسوسة بل هى مبدأ المحسوسات
فهى عارضة للموجود بما هو موجود وكل ما يكون داخلا فى علوم كثيرة كالوحدة والكثرة وغيرهما
فانهما يدخلان فى الطبيعيات والتعليميات وغيرهما فيجب ان يكون من العوارض الخاصة

لعلم فوق تلك العلوم فانهما من عوارض العلم الالهي   كون الموجود موجودا غير كونه
مبدأ فانه كونه مبدأ عارض من عوارض الموجود ونحن نثبت في الطبيعيات مبدأ الحركة والحركة
من عوارض موضوع العلم الطبيعي ثم بحث عن ذلك المبدأ وانه هل هو جوهر وعرض فيكون
هذان المعنيان عارضين لعارض من عوارض العلم الطبيعي كذلك نثبت في الالهيات
مبدأ الموجود ثم بحث عنه ما ذلك المبدأ وهل هو جوهر ام ليس بجوهر وانما نثبت مبدأ الموجود
في هذا العلم لما له مبدأ وهو الموجود المعلول واذا كان كذلك كان اثبات المبدأ لبعض
الموجود لا الكل وهو عن بعض ما في هذا العلم كما في ساير العلوم   تحديد المبادي يكون
في العلم الذي هي له مبادي واثبات وجوده ما يكون في علم آخر فوقه وقد يتفق ان يكون دونه
وكذلك في الهندسة كالنقطة اذا حددها ونقول انه شيء لا جزء له   الجنس المنطقي هو
الجنسية وهي المعنى المحمول على كل جنس والموضوع في الجنس هو ذو الجنسية وهو الطبيعة التي
عرض لها الجنسية وهي الطبيعة المقولة على كثيرين مختلفين بالنوع وكذلك النوع المنطقي هو
النوعية وهو المعنى المحمول على كل نوع والموضوع في النوع هو ذو النوعية وهي الطبيعة التي عرض
لها النوعية وهي الطبيعة المقولة على كثيرين مختلفين بالعدد   الصورة الجسمية في كل
شيء متقدمة للصورة التي للطبيعيات اجناسها وانواعها الجسمية النار مثلا فانها متقدمة
على صورتها النوعية وهي النارية التي بها صار النار نارا وهي مقارنة لها   الطبيعة
بالحقيقة ليس لها الا التحريك والاعداد لان يقبل المتحرك من المواد الصورة التي تحركه اليها ف
ليس هي فاعلا ولا مفيدا الوجود بل مفيد الوجود هو واهب الصور وانما هي محركة للشيء نحو
الذي يفيده اياه واهب الصور فلا يفعل لها الا تحريك الشيء نحو الغاية التي يؤهلها به الفاعل
الاول وكانها مستخدمة مسخرة لذلك   الفاعل والغاية ملحوظان على نحوين احدهما الفاعل
المشترك والغاية المشتركة وهو واحد بالعدد وهو الاول جل اسمه والثاني الفاعل المشترك والغاية
المشتركة وكل واحد منهما غير واحد بالعدد وهو ان يعرف فاعل هذا الامر الطبيعي وغاية هذا الا
الطبيعي وتميز الغايات والفاعلات بعضها من بعض لكل واحد من تلك الامور الطبيعية
فيكون كل واحد من هذا الفاعل وهذه الغاية لا ذاتا واحدا بالعدد بل امرا معقولا مشتركا
عند العقل في انها فاعلات وغايات ويكون ذلك الامر المعقول مقولا عليها   اذا قيل
للاول عقل فانما نعني به العقل بالمعنى البسيط لا بالمعنى المفصل حتى يكون المعقولات خارجة
عن ذاته لازمة له على ما ذكرنا فلا يكون ذاته متكثرة بتلك اللوازم التي هي المعقولات الا تكثرا
اضافيا الذي لا تتكثر به الشيء في حقيقته وماهيته   ليس علو الاول ومجده هو تعقل
الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته
لا بلوازمه التي هي المعقولات وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه بحيث يخلق لا
بان الاشياء خلقه فعلوه ومجده اذن بذاته   تحليل القياس مثاله ان النظر في امر الزمان
مناسب للنظر في امر المكان لانه من الامور التي يلزم كل حركة فنقول من الامور التي يلزم
كل حركة هي الصغرى فكانه قال النظر في امر الزمان من الامور التي يلزم كل حركة وكل نظر في
امر يلزم كل حركة فهو مناسب للنظر في امر المكان فالنظر في الزمان مناسب للنظر في المكان
العرض نوعان احدهما هو الذي اذا تصورته لم تحتج ان تنظر الى ما هو خارج عن ذاته
والثاني هو الذي لا بد لك في تصوره ان ينظر الى ما هو خارج عن ذاته والقسم الاول نوعان

احدهما هو الذي بسببه تقع على الجوهر المقادير والقسمة والاقل والاكثر وهو الكمية والثاني
ان لا يكون كذلك وهو حالة في الجوهر لم تحتج في تصورك اياه الى ما هو خارج عن ذاته
وهو الكيفية مثال الكمية العدد والطول والعرض والعمق والزمان ومثال الكيفية الصحة
والسقم والعفة والتعقل والعلم والقوة والضعف والكلام والطعم وما يشاكلها وكذلك
التدوير والتطويل والتثليث والتربيع والقسم الثاني سبعة انواع احدها الاضافة
وهي حالة للشيء يكون كونه بسببه وبه يعلم ان آخر مقابلة مثل الابوة للاب من جهة ان
الابن موجود مقابل له وكذلك الصداقة والاخوة والقرابة والاين وهو كون الشيء
في مكانه مثل ان يكون اعلى او اسفل والمتى وهو كون الشيء في الزمان مثل كونه امس وغدا
والوضع وهو حال وضع اجزاء الجسم في الجهات المختلفة كالقيام والقعود ومثل اليد والرجل
والراس وساير الاعضاء واوضاعها عند الجهات مثل اليمين والشمال والسفل والعلو
والقدام فانه اذا كان بحال يقال له قائم واذا كان بحال اخرى يقال له قاعد والفرق
بين الاضافة وبين النسب الاخر هو ان معنى الاضافة يكون من حصول نفس كون ذلك
الشيء الذي تنسبه اليه فان الابوة من نفس وجود البنوة وتحصل من نفس كونهما وحصول
الاين لا يكون من نفس حصول المكان ولا متى من نفس حصول الزمان وان يفعل الشيء
وان ينفعل وهما المقولتان فان يفعل وينفعل جزءان لها فاما يفعل فهو نسبة الشيء الى
ما يؤثر فيه تأثيرا على سبيل يخرجه الى الفعل من القوة لا دفعة بل على التدريج وكذلك ان
ينفعل هو نسبة المتأثر عن هذا التأثير المذكور   المعدوم الذات الممتنع الوجود لا
يكون شيئا فلا يحكم عليه بحكم وجودي او يحكم على الاطلاق الا ان هذا القول وهو انه معدوم
الذات كان فيه اشارة الى موجود وهذا هو بحسب اللفظ فاما بالحقيقة فلا اشارة اليه
بوجه فالموجودات اذن اما ان يكون واجبة الوجود واما ممكنة الوجود والواجب الوجود
اما بذاته واما بغيره والذي هو بذاته فالاول والذي هو بغيره فعلته واجب الوجود بذاته
وهو في ذاته ممكن الوجود والممكن الوجود هو في ذاته ممكن الوجود وبغيره واجب الوجود
وقد يكون بغيره ايضا ممكن الوجود اذا لم توجد علته فاذا اوجدته صار به واجب الوجود
وقد زال امكان وجوده بغيره الا ان امكان وجوده لذاته لم يزل عنه اذ ذاك حقيقته
وجوهره والجوهرية لا تبطل البتة اذ لا تتغير الشيء عن جوهره وحقيقته والممتنع الوجود لذا
ته فلا حكم عليه ولا يصح ان يوصف بان له علة البتة الا ان يكون معدوما لا على الاطلاق
بل معدوما في قوته ان يوجد وهذا هو الممكن فيكون حينئذ علة عدمه عدم علة وجوده وبالجملة
فالضروري لا علة له وهو اما ان يكون واجب الوجود فلا علة لوجوده او واجب العدم
فلا علة لعدمه وكما ان الضروري العدم لا يوجد البتة كذلك الضروري الوجود لا يصح
ان يعدم البتة لان الشيء لا يتغير عن حقايقه وجوهريته واذا قيل انه يعدم لا من ذاته بل
من خارج كان هناك قبول لذلك التأثير لا محالة فواجب الوجود كله فعل ولا قوة فيه البتة
فواجب الوجود معنى بسيط لا يصح عليه الانقسام في معناه ولا في موضوعه فلا يصح ان
يكون من وجه واجب الوجود ومن وجه غير واجب اي يكون فيه فعل وقوة معا اذ لا جزء
هناك له لا انقسام والمفارقات وان كان فيها قوة بها يقبل الوجود من الاول فامكان
وجودها في ذواتها لا في شيء آخر وهي غير مادية بل هي معان بسيطة   الاشياء الذي

لا تسبق وجودها عدم هي المبدعات والتي يسبق وجودها عدم هي المحدثات وكل شيء
لا تعلق له بمادة فلا يصح ان يسبقه عدم ومثل ذلك يكون امكان وجوده في ذاته لا في غيره
المعدوم على الاطلاق لا قوة فيه تقبل بها الوجود من موجده فلا يوجد البتة وليس
كذلك الممكن فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد النفس الانسانية
جوهرة قائمة بذاتها لا تنطبع في مادة بل هي مفارقة وانما احتاجت الى هذا البدن لان
امكان وجودها لم يكن في ذاتها بل مع هذا البدن واحتاجت ايضا الى البدن لتنال به
بعض استكمالها ولو لم يكن النفس حادثة لما احتاجت الى البدن البحث عن حال
الممكن كل ما هو ممكن الوجود في ذاته فانه يجب وجوده بغيره والمفهوم من هذا القول وهو
انه يجب وجوده بغيره معنيان احدهما ان يوجد شيء شيئا كما يوجد انسان بيتا والثاني ان
يتعلق وجوده بالموجد ويبقى وجوده به مثل الضوء الذي يبقى في الارض مع قيام الشمس
وعند الجمهور ان الموجد هو الذي يوجد شيئا فاذا حصل وجوده استغنى عن الموجد ويحتجون
بان ما حصل وجوده استغنى عن الموجد فان الموجود لا يوجد ثانيا ويمثلون لذلك
مثالا بان الباني اذا ابنى بيتا لم يحتج البيت الى الباني ثانيا ويبطل حجتهم بانه لا نقول
احدا ان الموجد يحتاج الى موجد يوجده ثانيا لكن يحتاج الى مستبقية واما مثال البيت
ففيه غلط فان البناء ليس هو علة لوجود البيت بل هو سبب لتحريك اجزاء البيت الى
اوضاع مختلفة يحصل منها صورة البيت وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع تلك الاجزاء
والاجتماع علة لشكلها ويحافظ تلك الاجزاء على ذلك الشكل هو طبايعها التي تحفظها
تلك الاجسام امكنتها وايضا الموانع التي تمنع بعض الاجزاء الحركة الى اماكنها الطبيعية
كالاعمدة والاساطين والحيطان الممسكة للسقوف فاذن كل علة مع معلولها لان البناء
علة للحركة فاذا فقد البناء من حيث هو بناء ومحرك فقدت الحركة وفقدان الحركة
نفس انتهائها وانتهاؤها علة لاجتماع الاجزاء واجتماعها على وضع ما علة لان تحفظ
بعض تلك الاجزاء اماكنها الطبيعية وبعضها يمنع عن زوال بعضها عن اماكنها كاللبن
الاول في مكانه الطبيعي الذي يمنع اللبن الاخر ان يزول عن موضعه ويتعاون كله على
الثبات فاذن البناء علة بالعرض للبيت وكذلك الاب علة بالعرض للابن فانه علة
لتحريك المني الى القرار ثم يحفظ المني في القرار بطبعه او بمانع آخر يمنعه السيلان وهو
انضمام الرحم ثم قبوله للصورة الانسانية لذاته واما مفيد الصورة فهو واهب الصور فهذا
نقض حجتهم واما اثبات المذهب فما نقوله يجب ان يعلم ان كل معلول فله صفتان وكل
علة فله صفتان اما ما للمعلول فاحديهما ان وجوده مستفاد من العلة والثاني ان
العدم يسبق ذلك الوجود فلا يكون تعلق المعلول بالعلة اما من جهة وجوده او من جهة
سبق العدم ومحال ان يكون العلة علة لسبق العدم فان عدم الشيء لا علة له الا عدم
علة الوجود فليس للعلة تاثير في سبق العدم ثم ان لم يكن للمعلول تعلق بالعلة من
جهة الوجود لم يكن له تعلق بالعلة اصلا فاذن يجب ان يكون تعلق المعلول بالعلة من
جهة الوجود لا غير واما كون ذلك الوجود بعد العدم فانه لم يصر بعلة فانه لا يمكن ان يكون
وجود ذلك المعلول الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له فان الممتنع لا علة له فليس لوجوده
من بعد عدم سبب من حيث هو وجود بعد عدم فان هذا الوجود لا يمكن ان يكون الا بعد

عدم فان الوجود الذي سبقه العدم لا يصح ان يكون الا بعد سبق العدم لانه سبقه
العدم بذاته فلا علة له فلا امكان لوجود بعد عدم من حيث هو بعد العدم وانما الامكان
للوجود من حيث هو وجود فحسب واما كونه بعد العدم فهو ضروري لا ممكن فالمعلول
يحتاج اذن الى العلة في وجوده وهو ممكن اذ امكانه في وجوده فقط ولا حاجة له الى العلة
في ان يكون بعد العدم فان هذا المعنى هو واجب لذلك الوجود وما كان واجبا لم يحتج
الى علة من خارج والشيء لا يتغير جوهره ولما كان المعلول محتاجا الى العلة في وجوده ومتعلقا
بها من هذه الجهة وجب ان يكون مثل هذا الوجود دائما محتاجا الى العلة وهذه الصفة مقومة
لمثل هذا الوجود اعني الحاجة الى العلة فاذا المعلول في انه يحتاج في وجوده الى العلة مقوم
ذلك والا كان واجبا بذاته ولم يكن واجبا بغيره فاذن العلة علة الموجود واما سبق العدم
فعلته ان تلك العلة لم يكن موجودة لا لشيء آخر فيكون العلة لها حالتان احدهما ان لم يكن
سبب الوجود والاخرى ان صار ذلك الوقت سببا للوجود فاذن عليتها لسبق العدم
هؤلاء كونها علة للوجود ولا عليتها ليست هي علة ولا يدخل في حكم كونها علة وعليتها
للوجود هي العلة بالحقيقة او هي كونها علة بالحقيقة ومثال هذا ان يكون واحد من الناس
لا يريد شيئا اولا من جملة الاشياء التي يكون بارادته ولا يكون ذلك الشيء فاذا اراد
كان يحق ان يقال عند كونه ان ذلك الشيء وجد عن علة فاما ان يقال ان ذلك المراد
حصل بعد ان لم يكن حاصلا فلا اثر للعلة في وجوده بعد ان لم يكن فلا تاثير للارادة في
سبق العدم لذلك المراد وعلى عبارة اخرى انه اذا اوجد شيء عن ارادة حاصلة فيحق ان
يقال ان ذلك الشيء موجود فعلته علة ذلك الشيء المراد من جهة حصول ارادته وحصول
مراده فاما حصول الارادة والمراد بعد ان لم يكونا فلا تاثير للعلة فيه فان مثل هذا الحصول
واجب على ما ذكرناه فاذن حصول الوجود هو متعلق بحصول العلة وكون العلة علة وجود
الشيء من علته وكون العلة علة غير معنى العلية من حيث هي علية فيكون العلة علة هو ان
يصير علة والعلية غير ذلك وهو انه علة كما ان كون الوجود هو غير نفس الوجود فكون العلة
علة هو مقابل لكون المعلول موجودا لا المصير المعلول موجودا فوجود العلة مقابل الوجود
المعلول وصيرورة العلة مقابلة لصيرورة المعلول موجودا ثم ان اردت بالفاعل ما يصير
به الشيء موجودا لا ما يتعلق به وجود الشيء كان الفاعل هو ما يصير فاعلا فكون العلة هو ما يصير
علة لا ما هو علة فان معنى قولهم العلة ما يصير به الشيء موجودا هو ما يصير علة بعد ان لم يكن
علة لا ما يتعلق به وجود المعلول فوجود المعلول متعلق بعلية العلة مطلقا اما صيرورة
وجود المعلول فيتعلق بصيرورة العلة علة ثم اريد بالفاعل ما يصير به الشيء موجودا بالفعل
فافادة الوجود غير العلية بل هو صيرورة العلة علة وان اردت فكل واحد من قولنا
العلية ومن قولنا صيرورة العلة علة غير ما اريد بالآخر وهو الحق كانت العلية لا نسبة
لها الى ما صار موجودا بعد ان لم يكن موجودا بل العلية مقابلة لوجود الشيء وكل موجود متعلق
الوجود بغيره ذلك الغير مباين له فذلك الغير هو فاعل ذلك الوجود سواء كان صدور ذلك
الموجود عنه دائما او وقتا ما الغاية ايضا علة مباينة للمعلول لكن الغاية والفاعل في
واجب الوجود هما واحد وهو الفاعل والغاية الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا
بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء

لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له   الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته
الى الغير مقومة له واما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد
الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا قد تغير
وتبدل حقيقتهما   عند الجمهور ان العلية هي صيرورة العلة علة اذ لم يجدوا فاعلا
الا بعد ان لم يكن فاعلا ولم يعرفوا فاعلا لم يفعل ابدا فظنوا ان العلة هي ما يصير علة بعد
ان لم يكن اذ الفاعل الذي يعرفونه لا يخلو من ان يكون فاعلا بعد ان لم يكن ثم لا يكون
عندهم هذا التفصيل الذي ذكرناه اي حقيقة ما ذكرناه اذ لا يعرفون الفرق بين ما هو
علة على الاطلاق وبين ما يصير علة فقد بان من هذا ان ذات المعلول لا ينفك عن ذات
العلة وانه لا يصح ان يبقى مع عدم العلة اللهم الا ان يكون العلة لشيء آخر كالوجود المعلول
كما ذكرنا من حال البناء والاب وتبين من هذا ان علة الوجود يجب ان يكون مباينة لذات
المعلول لانه لو كانت مقيدة لوجود ذاتها لكانت قابلة لا فاعلة لكن العلة المفروضة هي
علة الوجود فقط وان العلة الاولى المطلقة واجبة بذاتها ولو كانت مفيدة الوجود لذاتها
للزم ان يكون موجودة قبل ايجادها لذاتها فلا يجوز ان يكون شيء بسيط فاعلا وقابلا معا
فانه يكون هناك اثنينية فلا خلاف انه يكون هناك قبول   ان لج لاج وقال
ان الفعل لا يصح الا بعد ان يكون المفعول معدوما فقد سمع ان عدم المفعول ليس من
الفاعل بل الوجود منه والوجود الذي منه في آن فلنفرض ذلك متصلا الى ما لا نهاية حتى
لا يكون آن اولى من آن فيه يفيد الوجود فلا يكون الآن متخصصا متعينا واذا كان هذا
الآن متصلا فغير واجب ان تسبقه العدم لانه ليس يلزم ان يكون قبله آن فانه آن مطلق
غير متعين فان ازاحة عن هذا الحق قوله ان الشيء الذي يكون موجودا لا يوجده موجد
فليعلم ان المغالطة وقعت في لفظة يوجده فان عني ان الموجود لا يستانف له وجود بعد
ما لم يكن فهذا صحيح فانه مستحيل ان يقال الموجود استؤنف له وجود بعد ما لم يكن وان عني
الموجود لا يكون البتة بحيث ذاته وماهيته لا تقتضي الوجود له بما هو هو بل شيء آخر هو الذي له
منه الوجود ونحن هذا المعنى انه ان عني بلفظة يوجده انه لا يفيد لذلك اي اعني ان الموجود
يكتفي بذاته عن مفيد له الوجود فان ذاته لا يكون البتة غير مقتضية لوجوده بل انما
تقتضي وجوده شيء يفيده الوجود فانا بينا ما فيه من الخطاء ونقول ان المعقول الذي
تقول ان موجدا يوجده لا يخلو اما ان يفيده الوجود في حال العدم او في حال الوجود او فيهما
جميعا ومعلوم انه ليس موجدا له في حال العدم فتبطل ان يكون موجدا في الحالين جميعا فتبقى
ان يكون موجدا له في الحالة التي هي موجود فيكون الموجد انما هو موجد الموجود والموجود
هو الذي يوصف بانه موجد عسى لا يوصف بانه يوجد لان لفظة يوجد يوهم وجودا
مستقبلا ليس في الحال فان ازيل هذا الايهام صح ان يقال ان الموجد موجد اي يوصف
بانه موجد فكما انه في حال ما هو موجود يوصف بانه موجد ولفظة يوصف لا نعني به انه في الاستقبال
يوصف كذلك الحال في لفظة يوجد فلسنا نقول ان الموجد يحتاج الى موجد بل نقول انه يحتاج
الى مستبق ومستحفظ   اللازم ما يلزم الشيء لا انه هو ولا انه يقوم الشيء واللوازم كلها على هذا
اي يلزم بلزومها لانه هو   لوازم الاول يكون صادرة عنه لا حاصلة فيه فلذلك لا تتكثر
بها لانه مبدؤها فلا يرد عليه من خارج ومعنى اللازم ان يلزم شيء عن شيء بلا واسطة شيء

او يلزم شيء شيئا بلا واسطة ولوازم الاول لما كان هو مبدؤها كانت لازمة عنه صادرة
لا لازمة له من غير حاصلة فيه وصفاته هي لازمة لذاته على انها صادرة عنه لا على انها حاصلة
فيه فلذلك لا تتكثر بها وهو موجبها فتلك اللوازم وتلك الصفات يلزم ذاته لانه هو اي
هو بسببها لا لشيء آخر واللوازم التي يلزم غيره لا تلزمه لانه هو بل قد يكون بواسطة شيء آخر
ولازم آخر واذا لم يكن بواسطة شيء كان لازما له لانه هو واللوازم كلها حقيقتها انها يلزم الشيء
لانه هو   لازم الاول لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا فانه لا يلزم عن الواحد الا واحدا
ثم اللازم الآخر يكون لازم لازمه وكذلك اللازم الثالث يكون لازم لازمه ثم يكون الامر على
ذلك ويكون كثرة اللوازم للاول على هذا الوجه وهذا كما نقول ان الموجود شيء ثم يلزم عنه انه
نقطة ثم يلزم عن النقطة انه شيء آخر   اللوازم لا تدخل في الحقايق بل تلزم بعد تقوم الحقايق
الاول ذاته البسيط لا كثرة فيه البتة والعقل الفعال اللازم عنه اولا فيه كثرة لانه ماهية
ووجود وارد عليه من الاول ثم اللازم الثاني فيه كثرة زايدة على ما في الاول وكذلك الحال
في اللازم بعد اللازم   بيان ان واجب الوجود بذاته لا كثرة فيه   واجب الوجود لا يصح
ان يكون فيه كثرة حتى يكون ذاته مجتمعة من اجزاء مثل بدن الانسان او من اجزاء كل واحد منها
قايم بذاته كاجزاء البيت والخشب والطين لا من اجزاء كل واحد منها غير قايم بذاته كالمادة
والصورة للاجسام الطبيعية فانه لو كانت ذاته متعلق بالاجزاء لكان وجوب وجوده للاجزاء
ولا يصح ايضا ان يكون فيها صفات مختلفة فانه لو كانت تلك الصفات اجزاء لذاته كان الحكم
فيها ما ذكر وان كانت تلك الصفات عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات اما عن سبب
من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون واجب الوجود بذاته قابلا للشيء
فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته فيكون
اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانها
حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لان تلك الصفات موجوده فيه بل لانه
هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان
يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو ولو كان يجوز ذلك
في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذا الوجه استمر هذا المعنى
فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم
مطرد في جميع البسايط فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم
على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح
غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة وثم وحدة وحقيقته انه يلزمه ذلك
فيكون عنه وفيه شيئا واحدا وكل اللوازم هذه حكمها فان الوحدة في الاول هي عنه وفيه
لا انها من لوازمه والوحدة في غيره وارده عليه من خارج وهي فيه لا عنه وهناك قابل
وفي الاول القابل والفاعل شيء واحد   البسايط ليس فيها استعداد فان الاستعداد
هو ان يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن واظن استعداده لقبول ذلك الشيء مقدما عليه وهو له
بالطبع   النفس الانسانية لا يصح ان يكون فاعلة المعقولات قابلة لها بعد ان لم يكن
فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيها استعداد فاما الشيء الذي حقه ان
ان يلزمه المعقولات دائما فلا يجب ان يكون فيه معنى بالقوة   لو كانت النفس الانسانية

يعقل المعقولات بعد ان لم يعقل لكان فيها معنى ما بالقوة الذى يقبل المعقولات
لا يصح ان يكون فاعلا للمعقولات لا يصح ان يكون شئ واحد فاعلا وقابلا بعد ان لم
يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة اقول انه لا يصح ان يصدر عن شئ
واحد بسيط من جميع الجهات الا شئ واحد فقد عرفت ان الشئ لا يوجد عن الشئ ما لم يجب
عنه ذلك الشئ فاذا وجب ان يصدر عن شئ شئ ثم صدر عنه من حيث وجب ان يصدر
عنه الشئ الاول ومن جهة ذلك الوجوب شئ آخر غير الاول لم يكن واجبا ان يصدر
عنه الاول واذا لم يكن بسيطا يصح ان يصدر عنه فان صدر عنه من جهة طبعه شئ ومن
جهة ارادته شئ آخر كان الكلام فى اثنينية الطبع والارادة ووجوبهما عن شئ بسيط وصدورهما
عنه كالكلام فى الاول فيقال لم وجب عنه من حيث الطبع كذا فاذن لا يصح ان يكون
فى واجب الوجود كثرة اصلا فى وحدة واجب الوجود ان كان واجب الوجود اثنين
ولا شك ان كل واحد منهما تميز عن الآخر بفصل او خاصة ولو كانت الخاصة او الفصل داخلا
على حقيقته لكان يفيدان ماهية الجنس فان كل واحد منهما يفيد وجود الجنس ويعين الجنس
والوجود منهما هو نفس الجنس وذلك محال فان الفصل والخاصة لا يفيدان حقيقة الجنس ولا
تقومانه والا كان الجنس لا يكون جنسا من دونهما وكان مثلا الحيوان الناطق يكون الناطق
تمام الحيوانية فلا يكون ما ليس بناطق حيوانا فاذن هما مفيدان وجود الجنس لا ماهيته فلو كانا
يدخلان على واجب الوجود وكانا يفيدان وجوده وكان الوجود حقيقة واجب الوجود لكانا
يفيدان حقيقة الجنسية فلان واجب الوجود من دون الفصل والخاصة له وجوب الوجود فان
رفعت الفصل والخاصة من كل واحد من واجبى الوجود فاما ان يبقى الاثنينية او لا يبقى فان
بقيا اثنين كان المعنى الواحد اثنين وهذا محال وان بطل معنى وجوب الوجود مع رفعهما
كان الفصل والخاصة شرطا فى حقيقة المعنى العام اعنى وجوب الوجود وهذا محال نعم ان كا
الماهية غير الانية صح ان يصير المعنى الواحد اثنين بالفصل او الخاصة فاذن لا يصح ان
يصير واجب الوجود بذاته صفة لشيئين على انك قد عرفت ان المعنى الكلى لا يتعين شيئا واحدا
من جملة ما هو كلية الا بعلة تخصص ولو كان واجب الوجود بذاته تخصص بعلة لكان
ممكن الوجود لا واجبه فاذن معنى واجب الوجود ليس كالامور العامة المعنى العام لا وجود
له فى الاعيان بل وجوده فى الذهن كالحيوان مثلا فاذا تخصص وجوده كان اما انسانا
او حيوانا آخر او واحدا من قسميه وتخصصه يكون بعلة لا بذاته فواجب الوجود لو كان معنى
عاما لكان تخصص وجوده لا بذاته فيكون ممكنا فاذن معنى واجب الوجود ليس بعام لان
واجب الوجود تشخصه بذاته لا بسبب من خارج وهو معنى لا ينقسم اذ هو متشخص متاحد
وجوب الوجود بذاته وان كان صيغته صيغة المركب فليس هو مركبا بل هو شرح معنى لا اسم له
عندنا وهو انه يجب وجوده لا انما يجب وجوده فحقيقته انه يجب وجوده بذاته لا شئ عرض
له وجوب الوجود ان كان واجبا فى وجوب الوجود ان يكون صفة متعينة لشئ فانه
يمتنع ان لا يكون صفة له متعينة ويمتنع ان يكون لغيره وهذا كما يقال ان كان واجبا فى
واجب الوجود ان يكون مقارنا للبياض وهذا اذا كان لذاته يقتضى ان يكون مقارنا له
وان كان بسبب ما صار مقارنا له كان ممكن الوجود وقد يعبر عن هذا بعبارة اخرى ان
يكون الواحد من المفروضين واجبى الوجود وكونه هو بعينه من حيث هو اى من حيث هو

ذلك الواحد المتعين لا من حيث هو واجب الوجود اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو
واجب الوجود فهو هو اى ذلك الواحد المتعين وليس غيره واما ان لا يكونا واحدا
بل معنى قولنا واجب الوجود غير معنى قولنا هو بعينه فمفارقته واجب الوجود لانه هو
واختصاصه به اما ان يكون امرا لذاته او بسبب فان كان كونه هو بعينه كونه
واجب الوجود لم يصح ان يكونا الا واحدا فان كان ذلك الاختصاص اى كونه هو بعينه
واجب الوجود لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه وان كان
لعلة وسبب غيره فلكونه هو بعينه اى لكون واجب الوجود هو سبب فهو معلول وهذا كما
يقال ان كان كون الانسان بذاته انسانا وكونه هذا الشخص المعين واحدا فيحال ان يكون
غيره ان المعنى الواحد اى معنى كان لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان ذلك
الواحد منه كان على طباع ذلك المتكثر فيكون هو ايضا متكثرا بذاته ويقتضى التكثر بذاته فهو
مشارك المعنى ايضا فى طباعه بل هو ذلك المعنى مثلا البياض لو كان يتكثر بذاته فكل شخص
من اشخاصه يقتضى التكثر اذ كل واحد يكون على طباع البياض ومشاركه فى معناه فلا سبب
لتكثره غير معنى البياض فحقيقة كل شخص منها لا تخالف البياض المطلق وهو يقتضى التكثر
بذاته فذلك الشخص ايضا يقتضى التكثر واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا فاذا فرضنا المعنى
الواحد يتكثر بذاته ابطلنا الكثرة لانه لا واحد منه والكثرة يتركب من الواحد المعنى
العام يقتضى التكثر بذاته من حيث هو عام والمعنى الواحد يقتضى التاحد بذاته ويكون
تكثره بسبب فان كان تكثره بذاته كان له اشخاص وحقيقة كل شخص منها لا تخالف المعنى
المتكثر بذاته فان تكثر واجب الوجود وكان تكثره بذاته لم يكن واحدا اصلا ولم يكن كثرة ايضا
فبطل ان يوجد الواحد من واجب الوجود فاذن لا يتكثر معنى واجب الوجود وواجب
الوجود تشخصه فى ذاته لا يتشخص بغير ذاته واجب الوجود بذاته يقتضى لذاته ان يكون
واحدا فلا يكون قابلا للكثرة اصلا اذ لا سبب له فى وجوده ولا فى صفاته ولا فى لوازمه
فهو واجب من جميع جهاته تكثر المعنى الواحد يكون بسبب من خارج لا من ذاته
ان كان واجب الوجود اثنين فكل واحد منهما اما ان يكون وجوب الوجود وهويته شيئا واحدا
فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه وان كان واجب الوجود غير هويته لكنه يختص به
ومقارنه باختصاصه به اما لذاته او لعلة فان كان لذاته ولانه واجب الوجود كان كل ما هو واجب
الوجود هو بعينه وان كان لسبب كان معلولا حقيقة الاول انيته كل ذى ماهية
فهو معلول والانية معنى طارئ عليه من خارج فهى لا يقوم حقيقته فاما ان يكون تلك
الماهية علة لانيتها واما ان يكون علتها امرا من خارج اعنى علة للانية فان كانت
الماهية علة لوجود ذاتها فاما ان يكون علة وهى موجودة له او علة وهى معدومة ومحال
ان يكون معدومة وهى علة لوجود ذاتها وان كانت موجودة كان لها وجودان والكلام
فى الوجود الاول الذى به صارت الماهية علة للوجود الثانى كالكلام فى الوجود الثانى
وهى يستغنى بالوجود الاول عن الوجود الثانى ان كان لها ذلك الاول الذى يجب ان
يتبين من امرها هو انها هل وجدت بوجود متقدم او وجدت وهى معدومة ان كانت موجودة
وهى علة فانها يستغنى بالوجود الاول عن الثانى وان كان علة واجب الوجود امرا من خارج
كان متعلقا بسبب وهو محال فاذن حقيقة الاول معنى شرح اسمه او لازمه انه الواجب الوجود

بذاته او انه يجب وجوده لا ما يجب وجوده فثبت ماهيته غير الانية وهذا كما يجري على القوى
بلوازم كما يقال ان النفس ما يصدر عنه كذى وكذى فهذا هو من لوازم النفس لا لحقيقتها
وهذه الحقيقة التي قلنا ان واجب الوجود بذاته لازم لها هي الحقيقة المطلقة فان حقيقة كل
شيء وجوده وحيث لا يكون معنى بالقوة اصلا بل يكون اما وجود مطلق او وجوبي يكون
وجوب الوجود من لوازمه يكون الحقية المطلقة البرية عن معنى ما بالقوة والاعدام فلهذا
صار اخص الصفات به الوحدة والحقية اذ لا شاركه في هذين المعنيين شيء فالواحد الحق
اخص الصفات به فالوحدة مساوقة للحقية المطلقة اذ كل حقيقة سواها لا تخلو عن ماهية وانية
وبالجملة عن معنى الاثنينية فهو الواحد المطلق والحق المطلق اذ لا واحد مطلقا سواه والوجود
هو الحقية وهو البراءة عن جميع ما بالقوة كل ما يقبل التغير فانه يكون لما قبله سبب من خارج
ومحال ان يكون واجب الوجود بذاته قابلا او يكون له تعلق بسبب الوجود لا في موضوع و
يحمل على وجود الاول على انه هو لا على حمل الجنسية وكذلك الحال في حمل واجب الوجود عليه
الاول لا يدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية ولحقيقته لا اسم لها عندنا فوجوب الوجود
اما شرح اسم تلك الحقيقة او لازم من لوازمها وهو اخص لوازمها واولها اذ هو لها بلا واسطة
لازم آخر وسائر اللوازم فان بعضها يكون بوساطة البعض وكذلك الوحدة هي اخص لوازمها
اذ الوحدة الحقيقية هي لها وما سواها فانه لا يخلو من ماهية وانية فهي من اخص الصفات لها
اذ لا يشاركها في الوحدة والحقية شيء والوحدة والحقية هما متساوقان الماهيات كلها
وجودها من خارج والوجود عرض فيها اذ لا تقوم حقيقة واحدة فيها فاذن كلها معلولة
ما حقيقته انيته فلا ماهية له يعني بالماهية في سائر المواضع الحقيقة وواجب الوجود
حقيقته الانية الجوهر هو ما وجوده ليس في موضوع وليس نعني بالوجود ههنا الحصول
بالفعل فلهذا تشك مع معرفتك بان الجوهر جسم في وجوده وعدمه فاذن الجوهر ماهية مثل
الجسمية والنفسية والانسانية والفرسية اذا وجدت كان وجودها لا في موضوع الجوهر
حقيقته ماهية وما لا ماهية له فليس بجوهر فواجب الوجود لا ماهية له وما لا ماهية له فليس بجوهر
فواجب الوجود ليس بجوهر واما العرض فظاهر ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان
يكون عارضا لشيء حتى يكون متعلقا في وجوده به كل عرض فوجوده في شيء وواجب
الوجود لا يكون وجوده في شيء فليس بعرض ولما كان حمل الوجود لا في موضوع على وجود واجب
الوجود ووجود سائر الموجودات لم يكن بالتواطؤ ولا بالتشكيك كان حمل الوجود لا في موضوع
عليهما ليس حملا جنسيا ولا بالتشكيك وقد بطل ههنا ايضا اعتبار التشكيك الذي يكون
في وجود الاعراض ووجود الجواهر الوجود لا في موضوع لا يحمل على ما تحته بالتواطؤ كل
جنس فانه يحمل على ما تحته بالتواطؤ فالوجود لا في موضوع ليس بجنس فاذن حمله على وجود
واجب الوجود ووجود الجوهر لا على سبيل الجنسية بل يكون الوجود لا في موضوع جنسا اذا عني
به انه محمول على وجود ماهية اذا وجدت كان وجودها لا في موضوع وليس نعني بقولنا
الوجود لا في موضوع ههنا نعني به في رسم الجوهر فانه نعني به هناك وجود شيء اذا وجد كان
وجوده لا في موضوع ونعني به ههنا وجودا دائما ابدا فوجود حقيقته يكون الوجوب من لوازمها
وهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال لا الماهية من شانها ان يوجد اذا وجدت لا في موضوع
الوجود لا في موضوع هو غير الوجود لا في موضوع الجوهر حقيقته ماهية وواجب

الوجود حقيقته انية لا ماهية ولا ماهية له فليس بجوهر فواجب الوجود ليس بجوهر فاذن
لا جنس لواجب الوجود بذاته فليس هو بجوهر ولا داخل في مقولة من المقولات فان كل
مقولة فوجودها خارج عن ماهيتها وزايد عليها وواجب الوجود ماهيته انيته ليس انيته
زايدة على ماهيته بل لا ماهية له غير الانية ونعني بالماهية الحقيقة فما نعني به الماهية في
سائر الاشياء فانه نعني به في واجب الوجود الانية فقد بان ان واجب الوجود لا جنس له
واذ لا جنس له فلا فصل له اذ لا شريك له في الجنس واذ لا فصل له فلا حد له ولا محل له ولا
موضوع له فاذا لا ضد له ولاح انه لا نوع له اذ لا شريك له ولا سبب له واذ لا سبب له فلا
جزء له فان الاجزاء سبب الكل ولا تغير فيه فانه غير قابل والتغير يكون بسبب من خارج
المعنى العام لا وجود له في الاعيان فيكون شخصا فانه لا يكون حينئذ عاما واذا تخصص
وجوده تخصص باحد ما يكون من انواعه او من اشخاصه فوجد في الاعيان حينئذ
صفات الاشياء على الاربعة اصناف احدها كما يوصف الانسان بانه حيوان او جسم
وهذه الصفة ذاتية له وشرط في ماهيته وليس هذه الصفة له بجعل جاعل بل هي ذاتية له فلا
سبب لكونه صفة له وذلك مطرد في جميع الذاتيات والثاني كما يوصف الشيء بانه ابيض
فانه صفة عرضية ويوصف الشيء بالبياض لوجوده فيه وهو غير ذاتي له والثالث كما
يوصف بانه عالم فان العلم هيئة موجودة في النفس معتبر معها الاضافة الى امر من خارج
وهو المعلوم فالعلم امر من خارج كالبياض في الجسم الا انه يخالف البياض فان الابيض
لا يصير بالبياض مضافا الى شيء من خارج والعالم يصير لهيئة العلم مضافا الى امر من خارج
وهو المعلوم والرابع مثل الاب واليامن فان الابوة ليست هي هيئة توجد في الانسان ثم
تعرض لها الاضافة وكما كان في هيئة العلم وكذلك الامر في اليامن بل هما نفس الاضافة
لا هيئة تعرض لها الاضافة فهذه صفات خارجة عن هذه الاربعة وهي بالحقيقة لا صفة
كما يوصف الحجر بالموات فليس الموات الا الامتناع وجود الحيوة في الحجر فواجب الوجود ليس له
صفات ذاتية حتى يكون الصفات موجودة فيه الا على الوجه الذي ذكرنا وهو ان يكون
تلك الصفات من لوازم ذاته ولا صفات عرضية كالبياض واما الصفات الاضافية
فلا بد من ان يكون موجودة له اذ الموجودات كلها منه وهو معها او متقدم عليها على اعتبارين
مختلفين فان المعية هو نفس الاضافة والتقدم نفس العلية وهذه الموجودات اضافات
وايضا له صفات عدمية اعني لا صفتية مثل الوحدة فان معناها انه موجود لا شريك له
او لا جزء له واذا قيل ازلي اي انه لا اول لوجوده فانا نسلب عنه الحدوث او وجودا
متعلقا بالزمان فهذه السلوب والاضافات لا تتكثر بها الذات فان الاضافة معنى
عقلي لا وجود له في ذات الشيء والنفي والسلب معان عدمية بل نفي الصفات عن
الشيء ولكن لما كان لمثل هذه السلوب الفاظ محصلة مثل الوحدة والازلية ظننت انها صفات
محصلة وقد يكون الفاظ محصلة ومعانيها غير محصلة ووجودية بل سلبية وقد يكون الفاظ
غير محصلة ومعانيها محصلة وجودية فالاول كالوحدة والزوج والفرد والثاني كاللااعمى
اي البصير او مثال آخر وهذا كما يقال الغني والفقير فان الغني ليس هو الا اضافة ذي المال
الى المال لا صفة موجودة في ذات ذي المال والفقير معنى عدمي ومعناه انه ليس بذي مال
وليس لها من الصفتين وجود في ذات صاحبيهما فصفات واجب الوجود بذاته اما

ان يكون لوازم له فلا تكثر بها على ما ذكروا اما ان يكون عارضة له من خارج وذلك اما معنى
اضافى او اما معنى عدمى فلا تكثر بهما لا يصح ان يكون واجب الوجود بذاته له سبب
فانه ان كان لا سبب لوجوده فليس لوجوده سبب فاذن لا تعلق له لسبب وان لم يكن
له وجود الا بسبب فليس هو واجب الوجود بذاته ولا يصح ان يكون مستفيد الوجود
من شئ آخر وذلك الشئ يستفيد وجوده من هذا الاول فانه يكون كل واحد منهما اقدم
من الآخر واشد تاخرا من الآخر فلا يصح وجود احدهما الا بوجود الآخر الذى لا يوجد
الا بالاول فلا يكون له وجود اصلا وكذا لا يصح ان يكونا متكافئى الوجود مثل وجود الاخوة
فانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما يجب وجوده بالآخر او يجب وجوده بذاته فان كان
يجب وجوده بذاته كان لا تاثير للآخر فى وجوده فلا يكون لاحدهما تعلق بالآخر فى الوجود
وان كان كل واحد منهما ليس واجبا بذاته فيكون بذاته ممكن الوجود فلا يكون وجوده اولى
من لا وجوده وكل ممكن الوجود فانه يجب وجوده لسبب متقدم بالذات فاذن كل واحد منهما
يحتاج فى وجوده الى امر من خارج متقدم عليهما اذ لا تقدم لاحدهما على الآخر اذ فرضناهما
متكافئين والعلة يجب ان يكون متقدمة وان كان احدهما علة والآخر معلولا فانه يكون
احدهما واجبا بذاته والآخر وجوده مستفاد منه وبهذا يعلم ان واجب بذاته لا اجزاء له فان
فان الاجزاء سبب للجملة فاذن لا تعلق لواجب الوجود بشئ وجود الاجسام واعراضها
وبالجملة وجود العالم المحسوس ظاهر وجميع هذه الموجودات وجودها خارج عن ماهيته اذ
جميع هذه ماهيات فى المقولات العشر وكلها ممكنة الوجود فى ذواتها وقوام الاعراض بالاجسام
والاجسام قابلة للتغيرات وايضا فانها مركبة من مادة وصورة وكل واحدة منهما جزء للجسم
والمادة لا قوام لها بالفعل وكذلك الصورة وكل ما كانت هذه صفاته اعنى التغير والتجزى
واجتماع جملتها من الاجزاء وحصول معنى ما بالقوة فهو ممكن الوجود فكل ما هو ممكن الوجود
فانه يخرج الى الفعل بامر من خارج ويكون تعلق وجوده بذلك الامر وهذا هو معنى الحدث
اعنى ان يصير الشئ ايس بعد ان كان ليس بعدية بالذات اى انه متاخر الوجود عن وجود
علة وقد بينا ان جميع العلل ينتهى الى واجب الوجود بذاته وان واجب الوجود بذاته
واحد فيجب ان يكون العالم مبدا لا شبهه وجود العالم منه فوجود ذلك المبدا يكون واجبا
بذاته بل يكون حقيقة الوجود المحض اى لا يخالطه معنى ما بالقوة وما سواه يكون وجوده منه
مثل الشمس التى هى مضيئة بذاتها وما سواها مضئ بها والضوء عارض فيها وهذا المثال
يصح لو كانت الشمس نفس الضوء ولم يكن للضوء موضوع ولكن الامر بخلاف ذلك فان
ضوء الشمس له موضوع فواجب الوجود بذاته لا موضوع له بل هو قائم بذاته المعلوم
بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة فى ذهنك فاما الشئ الذى تلك الصورة صورته فهو
بالعرض معلوم فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى لا نهاية ان السبب فى ان يكون
الشئ معقولا هو بان يتجرد عن المادة وكذلك السبب فى ان يصير الشئ عاقلا هو ان يتجرد ذلك
الشئ عن المادة اعنى العقل فاذا حصلت صورة مجردة عن المادة لصورة مجردة عن المادة
كان ذلك النحو من الحصول عقلا والصورة الانسانية اذا تجردت عن المادة واستحضرتها نفسك
كانت نفسك على ما ذكر فى كتاب النفس عاقلة للمعقول من تلك الصورة الانسانية وبالجملة
فالصورة المجردة عن المادة وجودها معقوليتها اى وجودها هو انها عقلت فانها ان لم تعقل

لم توجد كما ان الصور المحسوسة وجودها محسوسيتها وهو انها احست وكما انك لو احضرت
فى ذهنك صورا تجردها عن موادها لكان وجودها فى ذهنك هو انك عقلتها كذلك
اذا كانت مجردة بذواتها لم يكن وجودها الا انها عقلت فالوجود لها هو انها معقولة فانها
انما توجد عندما تعقل ووجود الاول هو عقليته لذاته اى انه تعقل ذاته فان ذاته مجردة
فوجودها له هو انها تعقلها فوجود ذاته دائم فعقليته لها دائمة ولما كانت النفس الانسانية
مجردة عن المادة وكان وجودها لذاتها كانت عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها اذ كانت ذاتها
مجردة عن المادة على ما تبين ولم يكن ذاتها المجردة مباينة لذاتها المجردة كمباينة البياض مثلا
او الجسمية لذاتيهما فان البياض والجسمية وجودهما لغيرهما اعنى المادة والموضوع فوجود ذاتى
كل واحد منهما مباين لذاته فالنفس هى عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها فواجب الوجود مجرد
عن المواد غاية التجريد بذاته غير محجوبة عن ذاتها اى واصلة اليها وغير مباينة لها اذا البياض
محجوب عن ذاته اعنى ان وجوده فى غيره والمحجوب عن الشئ هو ان لا يكون ذلك الشئ موجودا
فى المحجوب عنه فان البياض المحجوب عن البصر هو ان لا يكون حاصلا فى البصر فلا يدركه البصر
واما الحاجز بينك وبينه فهو الذى يمنع من حصوله فى حس البصر وهو السبب فى عدم حصول
ذلك الشئ المحسوس فى حسك او عدم سبب الحصول فواجب الوجود بذاته عاقل لذاته ومعقول
لذاته فانا اذا قلنا علم مجرد لشئ مجرد معناه ان ذلك المجرد اذا اتصل بمجرد عقله فذلك المجرد
المتصل به ولما كانت ذات واجب الوجود مجردة ولم يكن مباينة لذاتها بل كانت متصلة بها اى
وجوده له كان عاقلا له ومعقولا لذاته وهو بالحقيقة وجوده المجرد على ما بينا لا شيئا آخر فليس
وجوده شيئا ومعقوليته شيئا آخر كالحال فى الصور المادية التى وجودها شئ ومعقوليتها يكون
بعد وجودها فلا يكون معقولة وهى موجودة بل من شانها ان يعقل والصور الفايضة عن
الاول فان نفس صدورها عنه هو معقوليتها له لا انها تصدر ثم يعقل بعد صدورها
والاول عقليته لذاته ومعقوليتها له شئ واحد فهو عاقل ومعقول وعقل والعقل بالحقيقة
هو المعقول فان المعقول هو الشئ الحاصل فى الذهن فاما الامر من خارج فهو بالعرض
معلوم ومعقول لا بالذات والا لاحتيج الى علم آخر به يعلم ذلك العلم وكذلك المحسوس بالذات
هو الاثر الحاصل فى الحس فاما الشئ الذى ذلك الاثر اثره فهو محسوس بالعرض وذلك الاثر
المحسوس بالحقيقة هو بعينه الحس والا كان يتسلسل لانه لو كان يجب ان يتكرر ذلك الاثر
فى الحس حتى يصير حسا لكان الكلام فى الاثر الثانى كالكلام فى الاثر الاول وكذلك الكلام
الى لا نهاية فاذن واجب الوجود عقل ما هو معقول وكذلك كل مجرد عن المادة وكل ذلك
هو الوجود المجرد عن المادة كل ما كان وجوده لذاته فوجوده معقوليته وكل ما كان وجوده
لغيره فوجوده معقوليته لغيره ولما كان واجب الوجود مبدا لجميع الموجودات وكان
عاقلا بالحقيقة ذاته كان ايضا للوازمه لان ما يعقل شيئا بالحقيقة فانه يعقل لا غير لوازمه ووجود
لوازمه ايضا هو معقوليتها فلا يجوز ان يقال انه عقلها فوجدت ولا انها وجدت فعقلها والا
كان يلزم محالا لان احدهما انه يتسلسل الى ما لا نهاية فانه كان يسبق كل وجود لازم عقل وقد
الوجود له وكل عقل واجب الوجود لتلك اللوازم وجودها علة وجود لوازمه عقليته
لها فيجب ان يكون معقولة له قبل وجودها فيجب ان يكون موجودة حتى يعقلها ان
فرضنا ان تلك اللوازم يجب ان يكون وجودها غير معقوليتها يجب ان يسبق كل وجود

معقولية وكل معقولية وجود يتسلسل فيقال انما صارت موجودة لانه سبقها التعقل وانما عقلها
لانه سبق عقليتها الوجود ان كان ما ليس بموجود ليس بمعقول او كان يلزم ايضا محال
آخر وهو انه انما صارت تلك اللوازم معقولة لانها موجودة وانما صارت موجودة لانها
معقولة فيلزم ان يكون عقل لانه عقل فكان يلزم ان يكون علة وجود ما وجود ما وعلة
معقوليتها معقوليتها فكانت يصير معقولة لانها معقولة وموجودة لانها فاذن يجب ان
يكون نفس وجود هذه اللوازم نفس معقوليتها كما ان نفس وجود الاول نفس معقولية
تلك اللوازم معلوميتها هي نفس وجود ما لازمة للاول ونعني باللوازم معلوماته
الوجود وجود ان عقلي وحسي والعقليات نفس معقوليتها وجود ما والحسيات نفس
محسوسيتها وجود ما اللوازم هي الهيات العلمية ولو انها كانت موجودة في ذهنك
لم يكن وجود ما في ذهنك غير معقوليتها فاذ قد تصدر عن واجب الوجود بذاته مجردة
فوجود ما معقوليتها ولو انها حصلت في ذهنك كان نفس وجود ما عقليتك لها وما كان
يجب ان يوجد اولا ثم تعقلها بل نفس وجود ما في ذهنك نفس معقوليتها الحس يعني به
الادراك الحسي والعقل يعني به الادراك العقلي اي انتقاش الصورة المعقولة في العقل هو نفس
الادراك كما ان انتقاش المحسوس في الحس هو نفس الادراك فاذا تصور الشيء في العقل
فنفس حصوله في العقل هو نفس العقل الادراك ليس هو بانفعال ما للمدرك لان
المدرك لا تتغير ذاته من حيث هو مدرك بل تتغير احواله واحوال آلته الاول يعرف
كل شيء من ذاته لا على ان يكون الموجودات علة لعلمه بل علمه علة لها مثل ان يكون البناء يبدع
في الذهن صورة بيت في نفسه على ما في الذهن فلولا تلك الصورة المتصورة من البيت في
الذهن لم يكن للبيت وجود فلم يكن صورة البيت علة لعلم البناء به وما يكون بخلاف ذلك
فانه كالسماء التي هي علة لعلمنا بها فان وجود ما علة لعلمنا بها وقياس الموجودات الى علمه
كقياس الموجودات التي نستنبطها بافكارنا ثم نوجدها فان الصورة الموجودة من خارج
عليها الصورة المبدعة في اذهاننا ولكن الباري لم يكن يحتاج معه الى استعمال آلة واصلاح
مادة بل كما يتصور يجب وجود الشيء بحسب التصور والمحتي فنحتاج مع التصور الى استعمال
آلات ويحتاج الى سوق الى تحصيل ذلك المتصور وطلب لتحصيلها والاول غني عن كل هذا
وشبه طاعة المواد والموجودات لتصوره سبحانه بان نتصور شيئا فاذا حصل منا الاجماع
لطلبه انبعث القوة التي في العضلات الى تحريك الآلات من دون استعمال آلة اخرى في
تحريك الآلات وهذا معنى قوله كن فيكون الذي يوجد الشيء على ما تمثله فما يوجد فيه زمان
يكون قد تصوره على انه يكون في زمان بعد زمان كذي مثال ذلك انه اذا علم ان الشمس كما
كانت في الحمل في درجة فانها تنتهي الى آخرها في مدة كذي اي في زمان قدره كذا فتصوره
للاشياء يكون على ما يكون الاشياء عليه في الوجود الا انه لا يكون حسيا مشارا اليه فانه
يعلم الكسوف الذي يكون في غد لا حسيا مشارا اليه فانه يحدث ويتغير وللحدث علمه
ويتغير بل يعرفه كليا باسبابه وعلله فانه يعلم انه يكون بعد زمان كذا وعند اجتماع كذا وكذا
وعلى وجه كلي باسبابه وعلله فنفس وجود الاشياء هي معلوميتها له علم الاول ليس هو
مثل علمنا فان العلم فينا من نوعين علم يوجب التكثر وعلم لا يوجب التكثر فالذي يوجب التكثر
يسمى علما نفسانيا والذي لا يوجبه يسمى عقليا على ما في شرحه ومثال ذلك هو انه اذا كان رجل

عاقل يكون بينه وبين غيره مناظرة فيورد صاحبه كلاما طويلا فيأخذ العاقل في جواب
تلك الكلمات فيعرض لنفسه اول الخاطر يتيقن بذلك الخاطر انه يورد جواب جميع ما
قاله من دون ان يخطر بباله تلك الاجوبة مفصلة ثم ياخذ بعد ذلك في ترتيب صورة
صورة وكلمة كلمة ويعبر عن تلك التفصيل بعبارات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فانه
بالخاطر الاول تيقن ان عنده اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن هو بالفعل
وكذلك الثاني هو علم بالفعل فالاول علم هو مبدأ لما بعده فاعل للعلم الثاني والثاني علم
انفعالي والثاني يوجب الكثرة والاول لا يوجب الكثرة اذ العلم الاول اضافة الى كل واحد
من التفاصيل ثم الاضافة لا توجب الكثرة على ان لكل تفصيل من تلك التفاصيل معقولا
على الوجه الاول اعني معقولا كليا ينقسم الى تفاصيل اخرى كثيرة ومقاييس كثيرة فانه اذا كان
قياس يجب تصحيح مقدماته باقيسة كثيرة اخرى ولكل واحدة من هذه الجملة معقول كلي
يصدر عنه تفصيل بحسبه فعلم واجب الوجود يكون على الوجه الاول بل اشد بساطة وابلغ
تجردا التصور الذي يكون للنفس يكون له تفصيل ونظم وترتيب للالفاظ والمعاني
ومثاله كل انسان حيوان فان النفس تفصل في ذاتها معاني هذه الالفاظ وكل معنى منها
يكون كليا ويجوز ان يعبر الترتيب حتى يكون هكذا الحيوان محمول على كل انسان والمعنى
المعقول من هذا القول كل انسان حيوان غير مختلف باختلاف الترتيبين ليس
في وسع انفسنا وهي مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة التصور البسيط العقلي
هو ان لا يكون هناك تفصيل لكن يكون مبدأ للتفصيل والترتيب مثلا اذا عرفت ان الله ليس
بجسم قبل ان تاخذ في تفصيل البرهان عليه فلم يكن عندك اليقين بانه ليس بجسم لم تشتغل
بتفصيل البرهان عليه وربما تبرهن على هذا بالشكل الاول او بالثاني او بالقياس الشرطي لكن
ما لم يكن عندك مبدأ تصير به النفس خلاقة للبراهين المفصلة لم يمكن النفس ان ياتي بالبرهان عليه
وذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلي وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور ويخرج به عقولنا من القوة الى

ان العالم انما يصير مضافا الى الشيء المعلوم بهيئة تحصل في ذاته وليس الحال في العالمية
كالحال في التيامن والتياسر الذي اذا تغير الامر الذي كان متيامنا لم تتغير هيئته فمن
كانت له هذه الاضافة اعني التيامن فان الاضافة قد يكون بهيئة في المضاف وفي المضاف
اليه كالحال في العاشق والمعشوق والعالم والمعلول وقد لا يكون بهيئة كالحال في التيامن
فان العالم يبطل علمه ببطلان هيئة كانت الاضافة بينه وبين المعلوم بسببها والمتيامن
لا تبطل منه هيئة ثم تبطل ببطلانها التيامن فالاضافة بالحقيقة عارضة لتلك الهيئة التي
في العالم والعاشق لا ان تلك الهيئة هي نفس الاضافة والعلم هيئة تحصل في العالم توجد
مع وجود المعلوم وتبطل مع عدمه فبطلان العلم مع عدم ذات الشيء المعلوم بعني الامر
الذي له المعلوم صفة وهو الذي هو من خارج بل العالمية امر زايد على التضايف الذي
بينهما الا ترى ان المعدوم ايضا معلوم ولا ذات له من خارج والعالم مع كل معلوم هيئة
خاصة فالعلم ليس هو وجود المعلوم في ذاته اذ ليس وجود الشيء في ذاته سببا لحصول
العلم والا لم يكن علم بالمعدوم بل العلم وجود هيئة في ذات العالم والشيء اذا كان معلوما

ثم يصير لا معلوما فلما لم يتغير في العالم لا النفس الا ضافة مطلقة فواجب الوجود لو كان
علمه زمانيا اعني زمانا مشارا اليه حتى نعلم ان الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود
وغدا يكون موجودا كان علمه متغيرا فانه كما ان هذا الشيء غير موجود الآن ويصير موجودا
غدا كذلك العلم به اما ان نعلمه كذلك فيكون متغيرا واما ان يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم
فلا يكون علما فانه يكون محالا ان يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم بل قد يتغير واما انه كيف
يكون علمه هو ان يكون لسبب اعني ان يكون نعرف الموجودات كلها على وجه كلي واذا كانت
الاشياء كلها واجبة عنه الى اقصى الوجود فانه نعرفها كلها اذ كلها من لوازمه ولوازم لوازمه
واذا علم انه كلما كان كذا كان كذا اعني جزئيا وكلما كان كذا جزئيا آخر ويكون هذه الجزئيات
مطابقة لهذا الحكم فيكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن ان
يتناول اي جزئي كان لا هذا المشار اليه الا ان هذا الجزئي لما تخصص فلاسباب مخصوصة
جزئية ايضا والجزئيات قد تعرف على وجه كلي ما لم يكن مشارا اليها ومستندة الى مشار اليه مثال
ذلك انك اذا قلت من سقراط فنقول هو الذي ادعى النبوة وقتل ظلما وابن ملك فان هذا
كل يمكن حمله على كثيرين ما لم يسنده الى شخص فنقول هو ابن هذا الانسان المشار اليه فان
سقراط حينئذ مشار اليه اذا اسندته الى مشار اليه فواجب الوجود لا يجوز ان يكون علمه بالجزئيات
بحيث يكون مشارا اليه كالكسوف مثلا فنقول هذا الكسوف المشار اليه او الكسوف الذي
يكون في هذا اليوم او غد فانه يعرف غدا ايضا على وجه كلي فانه نعرفه بعد زمان كذا وحركة
كذا فلا يعرفه مشارا اليه وواجب الوجود مع احاطة علمه بالجزئيات وبنظام الموجودات على وجه
كلي فكذلك نعلم ان نظام العالم نظام واحد اعني هذا النظام المعقول فيكون قد احاط علمه به
على وجه كلي فانه ان لم يحط علمه بوحدانية النظام المعقول لم لا يكون قد عرف العالم على حقيقته
ومثال هذا ان منجما اذا قال انه في هذا الوقت تقارن القمر كذا يكون العلم به متغيرا لان هذه
المقارنة بعينها لا تقع على غيرها فلهذا يبطل العلم مع بطلان هذه المقارنة وهذه المقارنة
متشخصة بزمان متشخص وهو هذا الوقت لانها كانت في هذا الوقت فلا يمكن حملها على غيرها
فالاول اذا كان نعرف من ذاته لوازمه ولوازم لوازمه على ترتيب السبب والمسبب ويعلم انه
كلما كان كذا كان كذا اي مسبب عن ذلك السبب اذ هو مسببه المطابق له فانه يكون عارفا
بالاسباب كلها على وجه كلي ونحن لا نعرف الاسباب كلها والا كان علمنا علما كليا لا يتغير
لو ادركنا الشيء باسبابه ومع ذلك فانه لا ينفك عند التصور والتعقل من معارضة الوهم
لبعضه وبعض الاسباب متوهمة لا معقولة ومثال هذا ان منجما يعلم ان الكواكب الفلاني
كان اولا في الدرجة الفلانية ثم بعد كذا ساعة فارق الكوكب الفلاني ثم دخل بعد كذا ساعة
في الكسوف ثم بقي بعد ذلك كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم فارق الشمس وانجلى ويكون
قد عرف كل ذلك باسبابه ولا يكون قد عرف ان هذا الكوكب في هذه الساعة في الدرجة
الفلانية حتى يكون الساعات التي بعدها مستندة الى هذه الساعة المشار اليها فتغير
علمه بحسب تغير الاحوال وتجددها فاذا عرف على الوجه الذي ذكرناه اعني السبب كان
حكمه في اليوم وامسه وغدا حكما واحدا والعلم لا يتغير فانه صحيح دائما في هذا الوقت وفيما قبله
وفيما بعده ان الكوكب الفلاني في كذا كذا ساعة يقارن الكوكب الفلاني فاما ان قال ان
الكوكب الفلاني في هذا الوقت المشار اليه المستفاد علمه من خارج مقارن للكوكب الفلاني

وغدا يقارن لكوكب آخر فانه اذا جاء غدا بطل الحكم الوقتي والعلم الوقتي واذا الفرق بين
العلمين ظاهر فواجب الوجود علمه على الوجه الكلي علم لا يعزب عنه مثقال ذرة وهذا الكسوف
الشخصي وان كان معقولا على وجه كلي اذ قد علم باسبابه والمعقول منه بحيث يجوز حمله على
كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله هذا الكسوف فان الاول يعلم انه شخصي في الوجود
وعلمه محيط بوحدانيته فانه ان لم يعرف وحدانيته لم يعرفه حق المعرفة وكذلك نظام الموجودات
عنه وان عرفه على وجه كلي بحيث يكون معقوله يجوز حمله على كثيرين فانه يعلم انه واحد
وكذلك نعلم ان العقل الفعال واحد وان كان عقله على وجه كلي ويعلم بان هذا الكسوف
شخصي لا يدفع المعقول الكلي والعلم ما يكون باسباب والمعرفة ما يكون بمشاهدة والعلم
لا يتغير البتة ولو كان جزئيا فان علمنا بان الكسوف غدا يكون مركبا من علم ومشاهدة ولو
كان غدا لم يكن مشارا اليه بل كان معلوما باسبابه لم يكن الا علما كليا ولم يكن يجوز ان يتغير
ولم يكن زمانيا فان كل علم لا نعرف بالاشارة وبالاستناد الى شيء مشار اليه كان بسبب والعلم
بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجودا لكن العلم الذي يتغير هو ان يكون مستفادا من وجود
الشيء ومشاهدته فواجب الوجود منزه عن ذلك اذ لا يعرف الشيء من وجوده فيكون علمه
زمانيا ومستحيلا ومتغيرا ولو كنا نعرف حقيقة واجب الوجود وما يوجبه ذاته من صدور
اللوازم كلها عنه لازما بعد لازم الى اقصى الوجود لكنا نحن ايضا نعلم الاشياء باسبابها ولوازمها
وكان علمنا ايضا لا يتغير فاذا كان هو يعقل ذاته وما يوجبه ذاته فيجب ان يكون علمه
كليا باسباب الشيء ولوازمه فلا يتغير وكذلك لو كنا نعلم اوقات مقابلة القمر للشمس ولا
عرض له لكنا نعلم كل كسوف يكون بعلله واسبابه ولوازمه وكان علمنا به قبل الكسوف
وعنده وبعده علما واحدا لا يتغير لانه كان بسبب وما دام العلم بالسبب حاصلا والعلم
بالمعلوم بذلك السبب لا يتغير **العناية** هي ان يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام
بيان ارادته هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له
ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لا لاجل ذاته فكونها مرادة ليس هو لاجل غرض بل
لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته فليس يريد هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها
مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء
ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة
او غيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان يصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة
لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا يكون الا للشاعر بذاته وكل
ما يصدر عن فاعل فانه اما ان يكون بالذات او بالعرض وما يكون بالذات يكون اما
طبيعيا واما اراديا وكل فعل يصدر عن علم فانه لا يكون بالطبع ولا بالعرض فاذا يكون
بالارادة وكل فعل يصدر عن فاعل فالفاعل يعرف صدوره عنه ويعرف انه فاعله فان
ذلك الفعل صدر عن علمه وكل فعل صدر عن ارادة فاما ان يكون مبدا تلك الارادة علما
او ظنا او تخيلا مثال ما يصدر عن العلم فعل المهندس او الطبيب ومثال ما يصدر عن الظن
التحرز مما فيه خطر ومثال ما يصدر عن التخيل فاما ان يكون طلبا لشيء يشبه شيئا عاليا او
طلبا لشيء يشبه شيئا حسنا لحصله بمشابهته للامر العالي او الامر الحسن ولا يصح ان يكون
فعل واجب الوجود بحسب الظن وبحسب التخيل فان كل ذلك يكون لعرض ويكون معه

انفعال فان الغرض يؤثر فى ذى الغرض فاذا انفعل عنه وواجب الوجود بذاته واجب
من جميع جهاته فان حدث فيه غرض فلا يكون من جهة انفعاله عن الغرض واجب الوجود
بذاته فاذا يجب ان يكون ارادته علمه والاولى بنا ان نفصل مهنا امر الارادة نحن اذا
اردنا شيا فانا نتصور ذلك الشئ اما ظنيا او تخيليا او علميا ان ذلك الشئ المتصور
يوافق والموافق هو ان يكون حسنا او نافعا ثم يتبع هذا التصور والاعتقاد سوق اليه
والى تحصيله فاذا قوى الشوق والاجماع حركة القوة التى فى العضلات الالة الى تحصيله
ولهذا السبب يكون افعالنا تابعة للغرض وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام
فلا يصح ان يكون فعله لغرض ولا يصح ان يعلم ان شيا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن
ارادته من جهة العلم لان يعلم ان ذلك الشئ فى نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب ان
يكون على الوجه الفلانى حتى يكون وجودا فاضلا وكون ذلك الشئ خيرا من لا كونه فلا يحتاج
بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشئ موجودا بل نفس علمه بنظام الاشيا الممكنة على
الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل
وبالجملة فلوازم ذاته اعنى المعلومات لم يعلمها ثم رضى بها بل لما كان صدورها عنه نفس
رضاه بها فاذن لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكل ما كان
غير مناف وكان مع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب له فتقول هذه المعلوما
صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه بانه فاعلها وعلتها
وكل ما صار يصدر عن شئ على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر
عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد
هو المراد الخالى عن الغرض لان الغرض فى رضاه بصدور تلك الاشياء عنه انه مقتضى
ذاته المعشوقة له فيكون رضاه بتلك الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية فى فعله ذاته التى
له ومثال هذا اذا احببت شيا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك
المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا نحن انا نريد شيا فنشتاقه لانا محتاجون
اليه وواجب الوجود يريده على الوجه الذى ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غنى عنه فالغرض
لا يكون الا مع فاقة فان قيل لم طلب هذا فيقال لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون
الغرض فليس هناك غرض فى تحصيل المتصور ولا غرض فيما يتبع تحصيله ان تحصيل
الشئ غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد يكون نفس الفعل
وقد يكون نفعا بالغا للفعل مثلا كالشئ قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية وكذلك
البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو ان انسانا عرف الكمال الذى
هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التى بعده على مثاله حتى كانت الامور على
غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال فان كان واجب
الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا مثلا الكمال فى بناء بنفسه
ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال لكان الغرض مقتضى ذلك الكمال فاذا كان
الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا مثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيا
وعرفنا انه نافع او صواب حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ما لم يكن هناك
ترجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة الشوقية

ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية
الاشياء له على الوجه الذى اومانا اليه هى علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق ما يفعله
وطلب لحصوله ونحن انا نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج فى الارادة الى الشوق لنطلب
بالالات ما هو موافق لنا فان فعل الالات يتبع شوقا تتقدمه وهناك ليس يحتاج الى هذا
الشوق واستعمال الالات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه افضل
الوجوه التى يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه تحت الترتيبات وهذا هو العناية بعينها
فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم ترتب الموجودات التى كنا نريد
ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل
ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهى نفس الارادة
والارادة نفس العلم والسبب فى ذلك ان الفاعل والغاية شئ واحد والعناية هى ان
يعقل واجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه والسماء كيف يجب
ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من غير ان يتبع هذا العلم
شوق او طلب او غرض آخر سوى علمه بما ذكرناه مع موافقه معلومة لذاته المعشوقة له فان
الغرض وبالجملة النظر الى السفل اعنى لو خلق الخلق طلبا لغرض اعنى ان يكون الغرض الخلق
او الكمالات الموجودة فى الخلق اعنى ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق
بما هو واجب الوجود من جميع جهاته فان قال قائل انا نفعل افعالا بلا غرض ولا يكون لنا
فيها نفع كالاحسان الى الناس من دون ان يكون لنا فيه فايدة فكذلك يصح ان يكون
واجب الوجود يخلق الخلق لا لاجل الخلق لا لغرض آخر يتبع الخلق كما نحسن الى انسان قلنا ان
مثل هذا الفعل لا يخلو عن غرض فانا نريد الخير بالغير ليكون لنا اسم حسن او ثواب او شئ
هو اولى بان يكون لنا من ان لا يكون نحسن نطلبه اختيارنا او يكون قد فعلنا امرا واجبا
وفعل الواجب فضيلة او سنة او محمدة ان لم يفعل ذلك الواجب لم يكن لنا ما نتبعه من
هذه الاشياء وعلى كل حال فالغرض فايدة وقد بينا ان الغرض هو السبب فى ان يصير الفاعل
فاعلا بعد ان لم يكن ولا يجوز ان يكون لواجب الوجود بذاته الذى هو تام امر يجعله على
صفة لم يكن عليها فانه يكون ناقصا من تلك الجهة وتلك الصفة اما ان يكون فضيلة او
نقصانا وعلى جميع الاحوال فان ذلك لا يليق به لا النقصان ولا التكميل فقد عرف
ارادة واجب الوجود بذاته فانها بعينها علمه وهى بعينها عنايته وان هذه الارادة غير
حادثة وبينا ان لنا ايضا ارادة على هذا الوجه **بيان قدرته** كان البارى الاول اذا
عقل يتبع ذلك المعقول الوجود كذلك نحن اذا عقلنا تبعه الشوق واذا اشتقنا تبعه لتحصيل
الشئ حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشيته من غير ان يتم
معها شئ آخر والقدرة فيه عند علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشئ والقدرة
فينا عند المبدا المحرك وهى القوة المحركة لا القوة العالمة والقدرة فيه خالية عن الامكان
وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين
لا انه اراد ولا انه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هى بعينها القوة
وهى فيه الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود
منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته هى بعينها ارادته وعلمه كان فى صفاته

بكثير فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة
لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته والارادة فينا تختلف لان الاعراض فينا
تختلف وفى الابديات والكواكب لا تختلف الاغراض فلا تختلف الارادات فكان
افعالها الصادرة عنها صادرة عن طبع بعدم الاختلاف فيه وكذلك القدرة فيه
مخالفة لقدرتنا فانها فيه بغير امكان وفينا بامكان فارادة الشئ غير تحصيله فان
ارادة الشئ بالحقيقة تصوره مع موافقته لمتصوره واذا تصور لنا معنى ثم اردنا تحصيله
كان تصوره لنا نفس ارادتنا له لكنا بعد ذلك نريد تحصيله والجمهور غافلون عن ذلك
والمشهور عندهم ان القادر هو من اذا شاء فعل واذا لم يشاء لم يفعل الا من يريد فيفعل
او لا يريد فلا يفعل دايما فان ههنا اشياء مقدرنا ان الخالق لا يريدها فقط ولا يفعلها او
هو مع ذلك قادر على فعلها مثل الظلم فاذن الشرط فى القدرة قضية شرطية وهو انه
اذا شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل والشرطية لا تتعلق صحتها بان يكون جزآها صادقين
فانه يصح ان يكون جزآها كاذبين ومثال هذا لو كان الانسان طيارا لكان يتحرك
فى الهواء وهذه القضية صحيحة مع كذب مقدمها وتاليها ويصح ايضا ان يكون المقدم
كاذبا والتالى صادقا مع صحة القضية كما يقال لو كان الانسان طيارا لكان حيوانا
فاذن ليس يلزم من قولنا ان شاء فعل انه يشاء حتى يصح هذه القضية وهو انه ان
شاء فعل ولم يصح بهذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء وحق انه لو كان جايزا
ان يشاء والقدرة لا محالة تتعلق بالمشية الا ان مشيته الاول يستحيل ان يكون بالامكان
اذ ليس هناك دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر بل هناك وجوب فقط فهو يفعل اذا شاء واما
المشية فينا فبالامكان والقدرة فينا هى القوة والقوة ما لم يرجح احد الطرفين رجح لم يكن
اولى من الطرف الآخر فلا بد فى قدرتنا من وارد علينا من خارج ويكون ذلك الوارد
هو المعين على الفعل ويكون بالتقدير من الله تعالى فيكون التقدير سوق ذلك المعين
والوارد علينا من خارج هو كالدواعى والارادات من البشر وغيره ولا تخلو قدرتنا
من امكان فيكون افعالنا كلها بتقدير ويكون افعالنا كلها بالخير فانه ما لم يرجح قوتنا
وارد من خارج لم يصح الفعل ويكون بتقدير الله تعالى فان التقدير من الله هو سوق
ذلك المعين والمخصص وصدور الاشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا انها تصدر
عنه ثم رضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد
شاء واذا لم يفعل فانه لم يشاء ليتم الفعل والقدرة والحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الاول
فلا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول والحكمة عند الحكماء تقع على العلم
التام والعلم التام فى باب التصور ان يكون التصور بالحد وفى باب التصديق ان
يعلم الشئ باسبابه ان كان له سبب فاما ما لا سبب فانه يتصور بذاته كواجب الوجود فانه
لا حد ويتصور بذاته ولا يحتاج فى تصوره الى شئ اذ هو اولى التصور ويعرف بذاته
اذ لا سبب له ويقع على الفعل الحكم والفعل الحكم هو ان يكون قد اعطى الشئ جميع ما يحتاج اليه
ضرورة فى وجوده وفى حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان فى مادة
فبحسب الاستعداد الذى فيها وان لم يكن فى مادة فبحسب امكان الامر فى نفسه كالعقول
الفعالة وبالتفاوت فى الامكانات تختلف درجات الموجودات فى الكمالات والنقصانات

فان كان تفاوت الامكانات فى النوع كان الاختلاف فى النوع وان كان ذلك التفاوت
فى امكانات الاشخاص واختلاف الكمال والنقصان يكون فى الاشخاص فالكمال المطلق
يكون حيث الوجود بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فانه
يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن فى ذاته ثم الاختلاف بين التوالى والاشخاص
والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان وكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما
يليه وجميع العقول الفعاله اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات
اشرف من عالم الطبيعة ونريد بالاشرف ههنا ما هو اقدم فى ذاته ولا يصح وجود تاليه الا
بعد وجود متقدمة وهذه اعنى الامكانات هى اسباب الشر فلهذا لا تخلو امر من الامور الممكنة
من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان
الشر اكثر وكما انه يعطى كل شئ ما يحتاج اليه فى وجوده وبقائه فكذلك يعطيه فوق المحتاج
اليه فى ذلك مثل يعطى الانسان الحلية والعلم بالهيئة اذ ليس الانسان محتاجا فى بقائه و
وجوده الى علم الهيئة فالا بد منه فى وجوده هو الكمال الاول وذلك الآخر هو الكمال الثانى
فواجب الوجود يعلم كل شئ كما هو باسبابه اذ يعلم كل شئ من ذاته التى هى سبب كل شئ لا من الاشياء
التى هى من خارج فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته فهو حكيم فى علمه محكم فى فعله فهو الحكيم
المطلق وواجب الوجود ايضا هو علة كل شئ موجود قد اعطى كل موجود كمال وجوده وهو
ما يحتاج اليه فى وجوده وبقائه وزاده ايضا ما لا يحتاج اليه فى هذين وقد دل القرآن
على هذا المعنى حيث نقول ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فالهداية هى الكمال الذى
لا يحتاج اليه فى وجوده وبقائه والخلق هو الكمال الذى يحتاج اليه فى وجوده وبقائه وايضا
حيث نقول الذى قدر فهدى وحيث نقول خلقنى فهو يهدين والحكماء يسمون ما يحتاج
اليه الشئ فى وجوده وبقائه الكمال الاول وما لا يحتاج اليه فى بقائه الكمال الثانى واما الجود
فهو افادة الخير بلا عوض والافادة على وجهين احدهما معاملة والآخر جود والمعاملة ان
يعطى شيئا باخذ عوضه اما عينا واما ذكرا حسنا واما فرحا واما دعاء وبالجملة ما يكون فيه للمعطى
رغبة او غرض فاما المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يعرفون المعاملة حيث يكون معاوضة
ولا يعدون ما سواه عوضا ولكن العقلاء يعرفون ان كل ما فيه للمعطى رغبة ففيه له فايدة
والجود حيث لا يكون عوض ولا عرض وذلك يكون لمريد فاعل لا لغرض له وواجب الوجود
فعله وارادته كذلك فاذن فعله هو الوجود المحض الارادة فينا لا يكون لذاتنا بل خارجة
عنا واردة علينا من خارج وكذلك جميع افعالنا لا يكون لنا لذواتنا بل واردة علينا
من خارج واذا كان كذلك فجميع ما يكون لنا من ارادة ومشية وفعل وادراك عقلى وحركة
يكون بالقوة لا بالفعل ويحتاج الى سبب معين مخصص يخرج احد الطرفين الى الفعل ويكون
سوق ذلك المعين المخصص بالتقديرات فيكون جميع افعالنا بتقدير نحن اذا اردنا شيئا فانما
يكون لنا تلك الارادة بعد ان نتصور الشئ الملايم لنا فننفعل عنه اى نلتذ به فينبعث منا
ارادة له او شهوة ثم ينبعث منا ارادة اخرى لتحصيله فيكون الارادة واردة علينا من
خارج ويكون لها سبب وارادة البارى لا يكون لها سبب لانه لا ينفعل عن شئ فلا يكون له
غرض فى شئ بل يكون السبب فى ارادته ذاته ولا يكون فيه امكان ارادة وامكان مشية
الانسان فطر على ان يستفيد العلم ويدرك الاشياء طبعا من جهة الحواس ثم من جهة الوهم

الذی هو نسختها فاما ما ندرکه عقلا فانه یکون باکتساب لا طبعا والذی یدرکه من جهة العقل
اذا سامح علیه الوهم فانه یثق به وان عارض فیه لم یکد یخلص له الیقین وربما یقع له فیه
التحیر والشک لا سیما اذا لم یمکن بعد القاء العقلیات وهذه یکون حاله ما دام متنورا بالوهم
واما الاوایل التی یحصل له فانها ما یکون من الاستقراء وهو تجربة من الشهادة والنفس
تعتقد ان کل ما توجبه الشهادة والاستقراء حق وقد لا یکون حقا ویکون من الوهمیات
الکاذبة والعقول الفعالة لا یکون لها الوهم فلا یکون لها الوهمیات الادراک انما هو للنفس
ولیس للحاسة الا الاحساس بالشیء المحسوس والانفعال عنه والدلیل علی ذلک ان الحاسة
قد تنفعل عن المحسوس ویکون النفس لاهیة فیکون الشیء غیر محسوس ولا مدرک والنفس
یدرک الصور المحسوسة بالحواس ویدرک صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة اذ
یستفید معقولیة تلک الصور من محسوسیتها ویکون معقول تلک الصور لها مطابقا لمحسوسها
والا لم یکن معقولها ولیس للانسان ان یدرک معقولیة الاشیاء من دون وساطة محسوسیتها
وکذلک لنقصان نفسه واحتیاجه فی ادراک الصور المعقولة الی توسط الصور المحسوسة
فاما الاول والعقول المفارقة لما کانت عاقلة بذواتها فانها لم یحتج فی ادراک صورة الشیء
المعقول الی توسط صورة المحسوسة ولم یستفدها من احساسها بل ادرکت الصورة المعقولة
من اسبابها وعللها التی لا تتغیر فیکون معقولها انها لا تتغیر وهذا الشان ولکل شخص جزئی
معقول مطابق لمحسوسه والنفس الانسانیة یدرک ذلک المعقول بتوسط محسوسه والاول
والعقول المفارقة یدرک المعقول من علله واسبابه وحصول المعارف للانسان یکون من
جهة الحواس وادراکه الکلیات من جهة احساسه بالجزئیات ونفسه عالم بالقوة والطفل
نفسه مستعدة لان یحصل لها الاوایل والمبادی هی یحصل له من غیر استعانة علیها بالحواس
بل یحصل له عن غیر قصد ومن حیث لا یشعر به والسبب فی حصولها له استعداده لها فاذا افاد
النفس البدن ولها الاستعداد لادراک المعقولات فلعلها یحصل من غیر حاجة لها الی القوی
الجسمیة التی فاسه بل یحصل لها من غیر قصد ومن حیث لا یشعر بها کالحال فی حصول الاوایل
للطفل والحواس هی الطرق التی یستفید منها النفس الانسانیة المعارف المحسوس اذ لم یدرکه
النفس فلان النفس مشغولة عنه بفکره او عقله او یکون قد حصل فی الحس المشترک فلا یمکنه تادیته
الیها او لان الحس المشترک قد شغلته النفس عما هی مقبلة علیه فلا ینطبع المحسوس فیه والنفس ما دامت
ملابسة للهیولی لا یعرف مجرد ذاتها ولا شیئا من صفاتها التی یکون لها وهی مجردة ولا شیئا
من احوالها عند التجرد لانها لا یمکنها الرجوع الی الخاص ذاتها والتجرد عما یلابسها بل یکون ما
یلابسها عایقا لها عن التحقیق لذاتها وعن مطالعة شیء من احوالها واذا تجردت وزال عنها
هذا العوق فحینئذ تعرف ذاتها واحوالها وصفاتها الخاصة بها وانها یدرک الاشیا بلا آلة
بدنیة وانها مستغنیة عنها فان التخیل لها الان من ان للحقیقة الا للجسم المحسوس وان لا وجود
لشیء سواه کله باطل القوی البدنیة تمنع النفس عن التفرد بذاتها وخاص ادراکاتها فهی
تدرک الاشیاء متخیلة لا معقولة لانجذابها الیها واستیلائها علیها ولانها لم یالف العقلیات
ولم تعرفها بل نشات علی الجسمیات فهی تطمئن الیها وتسکن بها وتتوهم ان لا وجود للعقلیات
وانها هی اوهام مرسلة المعقول من الشخص والمحسوس منه لا یطابقان کما ذکرنا الا ان المعقول
من الشخص الذی نوعه مجموع فی شخصه وان کان مطابق محسوسة فی الوجود فلا یمتنع فی العقل

ان یکون کلیا بان یتصوره کلیا فان کان فی الوجود غیر جایز ویحمله علی کثیرین وفی الاول
کان هذا التصور ممتنعا والمعقول من هذا الکسوف الجزئی وان کان یلزم ان
یطابق محسوسه فیکون جزئیا فاسدا فان الاول لم یستفد معقولیته من حسیته بل
علمه من الاسباب الموجبة له والصفات الکلیة التی تخصص بها فیکون معقوله فیه
کلیا لان الاسباب والصفات کلیة بحیث یصح حملها علی کثیرین فلما تخصصت بهذا
الکسوف الشخصی صار کل واحد من تلک الاسباب والصفات نوعا مجموعا فی شخصه فصار
بحیث لا یحمل الا علیه وحده وتلک الاسباب والصفات هی ان یقال فی هذا الکسوف
انه عن حرکات السماویات تادت الی الاجتماع علی هذه الصفة وانه کان بعد حرکة کذا فی
الدورة الفلانیة من کذا وانه علی وضع کذا وفی ناحیة المشرق هو او فی المغرب وانه فی
ناحیة الشمال او الجنوب وانه علی مقدار النصف منه او الثلث وانه علی هذا الکون وهذه
صفات یمکن ان تعتبر کلیة فتخصصت بهذا الشخص فصار کل واحد منها نوعا مجموعا فی
شخصه والاشیا التی شخصت هذا الکسوف وهی الزمان الجزئی الذی یحدث فیه والحالة
الجزئیة التی کانت له لکل واحد منها صفات کلیة اذا تخصصت به شخصا کان بمنزلة الکسوف
واسبابه وصفاته فیکون کل واحد من تلک الصفات نوعا مجموعا فی شخصه والنوع المجموع
فی شخصه یکون له معقول کلی فلا یفسد العلم به ولا یتغیر فمعقول الاول من هذا الکسوف
علی هذا الوجه لا یتغیر قوله لکنک تعلم الحجة ان ذلک الکسوف یکون واحدا معناه بانه
لا یمکن ان یکون فی زمان واحد الا کسوف واحد لان الشمس التی هی موضوع الکسوف
واحدة ذلک الکسوف الشخصی اذا علم من جهة اسبابه وصفاته الکلیة التی یکون کل واحد
منها نوعا مجموعا فی شخصه کان العلم به کلیا والکسوف وان کان شخصا فانه عند ذلک یصیر
کلیا ویکون نوعا مجموعا فی شخصه والنوع المجموع فی شخص له معقول کلی لا یتغیر وما یسند الیه
من صفاته واحواله یکون مدرکا بالعقل ولا تتغیر تلک الاسباب والصفات هی مثل ان
ان یقول ان هذا الکسوف کان عن حرکات من الشمس والقمر واحدی العقدتین کل واحد
من تلک الحرکات علی صفات کذا او بعد حرکة کذا او فی الدورة الفلانیة من دورات کذا
وفی ناحیة کذا او فی جهة کذا وغیر ذلک من الاسباب والعوارض الکلیة التی یمکن ان
یکون لکل کسوف او لکسوفات کثیرة وکل واحد من الاسباب والصفات نوع مجموع فی
شخص یصح الاستناد الیه ویصیر الکسوف الشخصی ایضا بتلک الاسباب والصفات
التی تخصص بها نوعا مجموعا فی شخص فیکون له معقول کما یکون للنوع المجموع فی شخصه فلا
یتغیر والاشیاء التی شخصیة ایضا کالزمان الجزئی الذی حصل فیه والحالة الجزئیة التی
شخصیته لکل واحد منها صفات واسباب کلیة کل واحد منها نوع مجموع فی شخص له معقول
کلی لا یتغیر یصح الاستناد الیه فیمکن فی هذه الاحوال الجزئیة ان یعقل ویدرک بالعقل
لا بالحس والاشارة الیها هذا الکسوف الذی یکون بهذه الاسباب وان کان شخصیا
فانه قد تصور کلیا من جهة اسبابه فیکون نوعا مجموعا فی شخصه والعلم المستند الیه لا یتغیر
هذا الکسوف الشخصی اذا کان معلوما من جهة اسبابه وعلله وصفاته الکلیة علی ان تلک
الاسباب والصفات ان کانت کلیة فی ذواتها بحیث تحمل علی کثیرین قد تخصصت به
کانت معقوله کلیا وکان المعقول الشخصی الذی نوعه مجموع فی شخصه الذی لا یتغیر ولا یتغیر

العلم به ويكون صفاته واسبابه متخصصة به محمولة عليه وحده وكل ما ينسب اليه ويسند اليه
يمكن ان يدرك بالعقل فلا يتغير ومعنى التخصص به ان يكون له وحده كما ان صفات الشخص
الذى نوعه مجموع فى شخصه مقصورة عليه اذ لا شخص نظير له فشركه فيها المشخص للشئ يجب
ان يكون شخصا لا كليا نحن نعلم المعانى الكلية من جهة ما يستند فى علمها الى جزئياتها
والجزئى لا يحصل لنا العلم به الا بعد وجوده ووجوده يكون جزئيا لا محالة فنحن انما نعلم
الكسوف من جهة موجودة فيكون هذا الكسوف الشخصى والاول لا يعلم من جهة وجوده
بل من جهة اسبابه فيكون له معقول كلى كما يكون للشئ الذى نوعه مجموع فى شخص المشار اليه
لا يكون له معقول الا ان يكون شخصا محدودة معقوله ككثرة الشمس والشئ الذى معقوله
محدود هو ما يكون الذاتيات التى يتقوم بها والصفات التى بها يكون مقصورة عليه
وتلك الصفات هى ما تجرده العقل فيعقلها الشئ الذى معقوله محدوده هو ما يكون ماهيته
متقومة من الاشيا الذاتية التى يوجد كلها فى حده وما لا يكون محدوده معقوله فهو ما يكون
ماهيته متقومة لا من الاشياء الكلية الذاتية المأخوذة فى حده فحسب بل منها ومن غيرها
كالاشخاص التى تدخل تحت نوع فانها متقومة من معنى النوع ومن اعراض لازمة لا يوجد معه
فى حده **المعنى البسيط** هو الذى لا يمكن العقل ان يعتبر فيه التاليف والتركيب من عدة معان
فلا يمكنه تحديده وذلك كالعقل والنفس وما امكن ان يعتبر فيه ذلك فهو من غير بسيط
كالانسانية والحيوانية فانها ينقسم بالحد الى معان مختلفة كل شخص فله معقول اى ماهية مجردة
جزئية فاسدة من حيث يكون مقيسة اليه ويكون حصل فى الذهن من جهة الاحساس به
والا لم يكن لحصوله فيه فيكون مستفادا من الحس وهذا المحسوس هو فاسد فمعقوله من حيث
يكون مقيسا اليه فاسد فاذا علم ذلك المعقول من جهة علله واسبابه لم يكن معقولا من جهة
جزئية بل من جهة كلية فلا يكون حينئذ فاسدا ومثال ذلك هذا الكسوف الشخصى له معقول
شخصى وهو ذلك الاجتماع المعين الشخصى الذى حصل من الشمس والقمر فى احدى العقدتين
وهذا تحصيل العلم به عند وجوده وبطل عند بطلانه وقبل وجوده لم يكن العلم به حاصلا
بل كان العلم انما حصل بدا وجوده فكان علمان عند وجوده ولا وجوده وكان لكل واحد
منهما صورة غير صورة الاخر وهذا المعنى المعقول على هذا الوجه جزئى واذا علم من
جهة اسبابه وعلله الموجبة له وهى الحركات السماوية التى تادت الى هذا الاجتماع كان
ذلك معقولا من جهة كلية وكان العلم قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على حد
واحد والاول انما يعقل الشخصى الفاسد من هذه الجهة الكلية فلا يتغير علمه اذ لا يتغير معلوله
فانه كلما تحركت السماوية بحركاتها وتادت الى مثل هذا الاجتماع حصل لا محالة الكسوف **المعقول**
من كل شئ هو مجرد ماهيته المنسوبة اليه مع ساير لوازمه فان كان شخصا نوعه مجموع فى
شخصه فمعقوله كلى اى بحيث يصح حمله على كثيرين الا انه عرض لهذا الشخص ان كان
واحدا وان كان شخصا فاسدا فمعقوله جزئى وفاسد فلا يصح حمله الا عليه ولا يمكن ان
يحد والشخص الاخر يمكن ان يحد لان معقوله محدوده ومعقول الاول من هذا الشخصى
هو نفس الصورة المعقولة وهو الانسان المطلقة لا انسانية ما متشخصة بعوارض ولوازم
مشارا اليها محسوسة **المعقول** من كل شئ مجرد ماهيته التى له والشئ عليها وجوده والمعقول
من هذا الشخص ماهيته مع عوارضه وخواصه التى يقوم بها ويتشخص وليس هو الصورة

المجردة وحدها فان هذا الانسان ليس هو ما هو بالانسانية المجردة بل مجموع الصورة والمادة
والاعراض التى تتشخص بها من كمية وكيفية ووضعه وغير ذلك فمعقول الشخص ومحسوسه
متطابقان لانه لو لم يتطابقا لم يكن معقوله والمعقول من الشمس هو ماهيته مع عوارضه ولوازمه
من مقداره الذى كان يمكن ان يكون اكبر منه او اصغر وحرارته التى كان يمكن ان يكون
اشد منه او انقص وكونه فى الفلك الرابع وقد كان يمكن ان يكون فى الفلك الاعلى فمعقوله
يطابق محسوسه فى الوجود قوله اربعتها الا واحدا منها الذى لا يمكن القول به فان المبدا
الفاعلى وهو البارى ولا يجوز ان يكون موضوعا لهذا العلم **الشئ** من حيث يصدر انه
فعل ما هو غيره من حيث يصدر عنه فعل اخر فيكون الحيثيتان مختلفتين والجهتان المختلفتان
واذا كان الشئ البسيط من حيث يصدر عنه هذا الفعل يصدر عنه غيره يكون من حيث
يصدر عنه هذا الفعل اذ هو غيره من حيث يصدر عنه ذلك الفعل الغير فاذن يصدر عن
البسيط فعل واحد ولهذا نقول فى الاول انه لا يصدر عنه الا فعل واحد بسيط وهو اللازم
الاول اذ لا تركيب هناك ولا حيثيات مختلفة ان الاوايل يحصل فى العقل الانسانى من غير
اكتساب ولا يدرى من اين يحصل فيه وكيف يحصل فيه العقول اذا اعتبرت يكون على ثلثة
انحاء منها ما يكون بالقوة من كل وجه كالعقول الانسانية فان المعقولات فيها بالقوة الا انها
فانها يحصل فيها بعد بعد واذا قلنا انه كل شئ اى ان كل شئ فيه بالقوة وفى قوته ان يعقلها
كلها ومنها ما يكون بالفعل من كل وجه وليس فيه البتة ما بالقوة كالبارى جل جلاله فانه عقل
لذاته ولا يتعلق له لغيره ولذلك نقول انه كل شئ اى انه يعرفها بالفعل ومنها ما هو بالقوة من
وجه وبالفعل من وجه ثم انها تترتب فى ذلك بالاقل والاكثر والازيد والانقص فبعض
المعقول يكون ما بالقوة فيه يسيرا وبعضها كثيرا وانما قيل انها بالقوة من وجه وبالفعل من
وجه لانها بالقياس الى الاول عاقلة لان الاول يفيدها العقل والعلم كما انه يفيدها الوجود
ويتعلق عليها به فهى بالفعل من هذا الوجه ومن جهة اعتبار ذواتها يكون فيه بالقوة لان
علتها ليس دائما ذاتها كما ان وجودها ليس لها من ذواتها وهو بالاعتبار الى ذواتها غير واجبة
الوجود بل ممكنة كذلك باعتبار عقولها وعلمها بالقوة واذا اصح فى العقل الذى بالقوة ان
يقال انه كل شئ بمعنى ان فى قوته ان يقبل المعقولات الى لا نهاية له فكذلك يصح فى الذى هو
بالفعل انه كل شئ وانه يعقل المعقولات بالفعل بلا نهاية فهو يعقل الغير المتناهية لانه سبب
كل معقول والمعقولات صادرة عنه على مراتبها واختلاف احوالها من الابدية والحادثة
والقارة وغير القارة فهى كلها حاصلة له بالفعل وهذا كما نقول ان الاشياء الموجودة دائما
والموجودة فى وقت بعد وقت والشئ المنقضى شيئا فشيئا كالزمان والحركة التى هى غير موجود
الجملة والقارة بالجملة والمعدومة فى الماضى والمعدومة فى المستقبل كلها بالاضافة اليه موجود
وحاصلة بالفعل لانه سبب وجودها ومبدا الاسباب التى يوجد عنها وهو يعقل ذاته ولوازمه
ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود وكل المعقولات حاصلة له حاضرة عنده وحالها عنده بالسواء
فى كل حال اعنى قبل وجودها وبعد وجودها ومع وجودها لا تتغير بوجه وهو يعقل الاشياء
معا ولا يعقلها شيئا فشيئا حتى يستكمل بمعقول ويتسبب به الى معقول اخر فان عقله بالفعل
فهو يعقل الاشياء معا دائما ويعقلها الى لا نهاية والعقول البشرية لانها بالقوة ليس بالفعل
لا يعقل الاشياء معا ولا دائما ولا الى لا نهاية بل يعقلها شيئا فشيئا ويتسبب بما يعقله الى

ما لا نعقله الموجودات ما خلا واجب الوجود الذي وجوده له من ذاته هي ممكنة الوجود
الا ان منها ما امكان وجوده في غيره ومثل ذلك سقدم وجوده بالفعل وجوده بالقوة
وهي الممكنة الوجود على الاطلاق ومنها ما امكان وجوده في ذاته وهو الذي امكان وجود
معه لم يتقدم وجوده بالفعل وجود بالقوة وهي العقول وساير المبدعات وانما يقال فيها
انها ممكنة الوجود بمعنى ان تعلق وجودها لا بذاتها بل هو وجدها وهي بالاضافة اليه موجودة
وباعتبارها في ذواتها غير موجودة علم البارى بالجزئيات هو انه يعرف الاشياء من ذاته
وذاته مبدأها فيعرف اوايل الموجودات ولوازمها ولوازم لوازمها الى اقصى الوجود فكل
شئ فانه بالاضافة اليه واجب الوجود ونسبه هو موجود بالاضافة اليه مما وجد ومما يوجد
فاذا كانت للاشياء الجزئية اسباب يلزم عنها تلك الجزئيات ولتلك الاسباب اسباب
حتى ينتهي الى الذات الاول وهو يعرف ذاته ويعرفها سببا للموجودات ويعرف ما يلزم عن
ذاته وما يلزم عن ذاته وما يلزم عن لازمها وكذلك هلم جرا حتى ينتهي الى الجزئي فانه يعرفه
لكنه يعرفه بعلله واسبابه وهذا العلم لا يتغير بتغير الشخص المعلوم فان اسبابه لا تتغير ويكون
كلية فان كانت للشخص اسباب جزئية مشخصة له فان لكل سبب جزئي شخص مبدأ كليا يستند
اليه وهو يعرف ذلك الجزئي ايضا باسبابه ويعرف الاشيا الغير المتناهيه على ما هي عليه
من اللاتناهي باسبابها ويعلم الزمان الغير الثابت الذي يقتضي شيئا فشيئا بعلله واسبابه فانه
يعرف الفلك وحركته ويعلم ان ما له حركة فله عدد ومقدار وكل ما له عدد ومقدار فله دورات
بقدره كل شخصي يكون له معقول شخصي فاذا علم باسبابه وعلله يكون هذه الجملة كليا فانه كلما
حصلت تلك العلل والاسباب وجب ان يكون الجزئي فيقال ان هذا الشخص اسبابه كذا
وكلما حصلت هذه الاسباب كان هذا الشخص او مثله فيكون كليا بعلله ومعلولات الاول
كذلك فانه يعقل هذا الشخص بعلله واسبابه ويعرف الاسباب السابقة لهذه الاسباب
والى ان ينتهي الى ذاته فيكون علمه محيطا بجميع الاشياء فلا يكون لعلمه تغير فان معلومه
لا تتغير ولا يزول بزوال ذلك الشخصي الكلي الذي يلزم عنه الجزئي لا يفسد فانه يعلم
انه كلما كان كذا لزم عنه كذا وهذا الجزئي لازم عن ذلك الكلي الذي في معلومه فلا يخفى
عليه خافية سبب وجود كل موجود علمه به وارتسامه في ذاته وهو يعلم الاشياء الغير المتناهية
فعلمه غير متناه وقد يتشكك فيقال ان تلك الاشياء غير موجوده بالفعل بل بالقوة فبعض
علمه يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال الان كل شئ فانه واجب بسببه وبالاضافة اليه
فيكون موجودا بالفعل بالاضافة اليه سبب وجود كل موجود هو انه يعلمه فاذا علمه فقد
حصل وجوده وهو يعلم الاشياء دائما الاشياء كلها عنده الاوايل واجبات وليس هناك
امكان البته واذا كان شئ لم يكن في وقت وانما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل
فانه كلما حدث استعداد من المواد حدث فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل
فالاشياء كلها واجبات هناك للحدوث وقتا وممتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا
وقد يتشكك فيقال اذا الافعال كلها طبيعية لا ارادية فالجواب ان ارادها على هذا الوجه
اذ هو دوام الفيض والامتناع من جهة القابل كلما حدث مزاج صالح لنفس لحدثت
لا محالة نفس او استعدت مادة لقبول صورة نارية او هوائية او مائية او ارضية حدثت
فيها تلك الصورة من المبادي المفارقة والقول بالتناسخ تبطل من هذا الوجه لا يصح

في الاول ان يعلم الاشياء من وجودها فانه يلزم ان يكون قبل وجودها لا يعلمها
فاذا علمها بعد ان لا يعلمها يكون قد تغير منه شئ ويكون حصل فيه شئ لم يكن له وكذلك
اذا بطل ذلك الشئ بطل علمه فيكون قد تغير منه شئ وهو يعلم الاشياء على الاطلاق ودائما
لا يعلمها بعد ان لم يعلمها فيحدث فيه تغير المقول على كثيرين مختلفين بالنوع هو محمول
على الجنس حمل على فيقال الجنس هو المقول على كثيرين بالنوع وليس حمل الجنس على المقول
على كثيرين مختلفين حمل على فيقال المقول على كثيرين مختلفين هو جنس بل الجنسيه
عارضة له وهذا كما يقال الانسان نوع وان النوعية عارضة للانسان والانسان من حيث
هو انسان ليس نوعا الذي يدل دلالة التضمن هو ان يكون جزءا من الشئ كما يدل النوع
على الجنس اذ كان الجنس جزءا من النوع كلية الاجزاء وحدة اتحدت بها الاجزاء فهي بها
وحدة وجملة وذلك كالعشرة مثلا فانها وحده العدم يقال على وجهين عدم له نحو من
الوجود وهو ما يكون بالقوة فيخرج الى الفعل وعدم لا صورة له البته وهو ما يكون بالطبع
وهو خلاف الاول فانه ليس من شانه ان يكون البته كما يقال للانسان عدم الفرس النفس
الانسانيه مطبوعة على ان تشعر بالموجودات فبعضها تشعر بها بالطبع وبعضها بقوى
على ان تشعر بها بالاكتساب فالذي بالطبع هو حاصل لها بالفعل واما فشعورها بانها
بالطبع وهو من مقوماتها فهو لها بالفعل لم يزل واما شعورها بانها تشعر بذاتها فهو لها بالاكتساب
ولذلك قد لا يعلم انها شعرت بذاتها فتلك سايرها تقوى على ان تشعر بها وذلك ما هو
غير حاصل لها وتحتاج الى استحصاله ويشبه ان يكون تصريفها للجزء العملي والقوى البدنيه
بالطبع وللجزء النظري بالقوة وتصريفها القوى وان كان طبيعيا لها وان تصريفها اياها على
جهة السداد يكون بالاكتساب لحاجتها في القياس واستعماله النفس الانسانيه منقسمة الى
قوتين نظرية وعملية والعملية تسمى قوة شوقية وهي تنقسم الى قوى كثيرة وهي المصرفة
لجميعها في البدن وهذه القوة هي التي امر تزكيتها وتهذيبها لان يكون لها ملكة فاضلة لئلا
تجذب النفس عند المفارقة الى مقتضى ما اكتسب من الهيئات الرديه الانسان في الحيوة
البدنية ممنو بالبدن ودواعيه فلا يحقق الامال عيانا او ادركه بحواسه ويعتقد ان
ما لا يدركه بها لا حقيقة له ولا وجود لشدة الف نفسه بحواسه وخمودها عما سوى ذلك
وانغماسها في البدن وقواه وكل ذلك لانها غير محققة بذاتها بل ماخوذة عن ذاتها فاذا
فارقت وتحققت ذاتها ادركت حينئذ ما راه الان باطلا لا حقيقة له وادركت الموجودات
بذاتها لا باله بدنية فيعلم ان الالات كانت عايقة لها عن خاص فعلها المقول على كثيرين
ليس هو نفس معنى الجنس كقول الجنس نفسه فانه اذا قيل المقول على كثيرين جنس فليس يحمل
عليه الا انه عارض له كما يحمل الجنس على الحيوان فانه عرض للحيوان ان صار جنسا والحيوان
ليس هو نفس معنى الجنس فكذلك المقول على كثيرين وهو مع ذلك اعم من الجنس فان النوعية
ايضا يعرض لهذا اللفظ الجنس مقول على كمال ماهية مشتركة العموم والفصل يحمل من طريق
ما هو على انه جزء مقوم لماهية الشئ والنوع مقول على ماهية خاصة فقوله والفصل يحمل حمل الماهية
اي في معنى انه مقوم الماهية لا انه مقول على كمال الماهية بل طريقه ومذهبه مذهب الماهية
الجنسيه من حيث هي جنسية اذا اعتبرت غير مخصصة بجسم او حيوان او غيرهما من المعاني
التي تعرض لها هي الجنس المنطقي وهي المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالنوع والمعروض عنه

منها في المنطق هو هذه الجنسية غير مخصصة واما الحيوان معتبرا فيه الجنسية فهو الجنس
الطبيعي وهو عام هو حيوان اعم من حيوان جنسي فانه قد يكون شخصيا وهو من حيث هو
حيوان معنى عقلي وهو في ذاته ليس بكلي ولا جزئي بل هو موضوع لان تعرض له الكلية
والجزئية وكذلك الكلي من حيث هو كلي ليس حيوانا ولا شيئا من الاشياء بل هو معنى معقول
تعرض له ان يكون حيوانا او جوهرا او شيئا آخر وهو اما ان تعرض له الحيوان او الجوهر او
غيرهما او يعرض للحيوان او الجوهر او غيرهما بحسب الاعتبارات ما قبل الكثرة هو ان يعقل
الحيوان فيحمل على كثيرين وما بعد الكثرة هو ان ينتزع عن الاشخاص قوله ليس في الاشخاص
تقدم ولا تأخر اي ليس شخص اولى بان يكون منتزعا من شخص فلا يكون واحد اولى ان يحمل
عليه النوع من آخر وان كان بعض الاشخاص متقدما في الوجود على الآخر الانسان لما اعتاد
ان يدرك الاشياء بالحس صار يعتقد ان ما لا يدركه حسا لا حقيقة له ولا يصدق بوجود النفس
والعقل وكل صورة مجردة لانه اعتاد ان يرى الصور الجسمانية ويراها محمولة في شيء غير مجردة
هذا مع ما يراه من فعل الطبيعة وفعل النفس والعقل اعتبارا لكنه بوجود الطبيعة اوثق
منه بوجود النفس والعقل لانه يشاهد الاجسام الطبيعية ويرى افعال الطبيعة فيها ظاهرة
وفعل النفس اخفى من الطبيعة لانها اشد تجردا من الطبيعة وكذلك فعل العقل اشد تجردا
منهما وكل ما هو اظهر فعلا في الاجسام فانه بوجوده اوثق وبالجملة فانه يعتقد ان لا وجود
لجوهر مجرد ولا حقيقة له وان الحقيقة انما هي للجسم المحسوس لان الحس يدركه ولعمري ان الحس
لا يدرك المعقول لانه مجرد ولا يدركه الا مجرد فاما الغير المجرد فلا يدركه الا الغير المجرد ويكاد
يعتقد في الجسم انه واجب الوجود غير معلول لا سيما الفلك الاعلى لبساطته والحق ان لا يكون
معلولا لانه مركب من هيولى وصورة وهناك ثلثة اشياء هيولى وطبيعتها العدم وصورة
تقيم الهيولى بالفعل ويظهر في الهيولى ويكون محمولة فيها وتاليف فلا يجوز ان يكون الجسم علة
فاعلية لنفسه وايضا فانه يجب ان تقترن به صورة اخرى حتى يظهر وجوده على ما عرفت
والجسم لا فعل له بذاته بل بقوة التي تكون فيه وهو محدود متناه والمحدود يجب ان يكون محدود
القوة والقدرة متناهي الفعل ويكون فعله زمانيا وشيئا بعد شيء لا ابداعيا ويكون متغيرا
لا محالة لانه متحرك والحركة تغير ومغايرة وللحق والجسماني محاط به وتدرك احواله ويمكن
معرفتها لانها يكون متناهيه والمتناهي محاط به فلا يوصف بالعلو الغير المتناهي بالمجد والقدرة
والعظمة الغير المتناهيه وبالعلم البسيط المحيط بجميع الاشياء وبالفعل المطلق لان ما فيه
ما بالقوة ويكون لا محالة له قوى اما طبيعية واما نفسانية ويكون له تخيل وتوهم وبعض القوى
بضده عن استعمال بعض القوى وعلى الجملة فانه لا يكون متحققا بذاته ولوازم ذاته ويوصف
بالانبعاث للفعل بعد ان لم يكن وبالتغير وادراك الجزئي بفعل الجزئي ويوصف بالتنا
الاعراض له فانه يفعل افعاله بمجموع مادته وصورته وطبيعته او نفسه ولا يفعل الا بعد ان
يشترك المادة في فعله ويفعل بمباشرة ووضع والجسم الفلكي فان كان يفعل في كل جسم فلان
لكل جسم عنده وضعا فلذلك يؤثر فيه لانه محيط والجسماني لا قدرة له اذا قيس بالمجرد فانه لا يكون
له ذلك الكبرياء والعظمة والقدرة والجلالة الغير المحدودة والافعال الابداعية تعالى الله
عن ان يوصف بصفة طبيعية او نفسانية او عقلية وبان يكون ذاته ذاتا يؤثر فيها شيء
ويلحقها لاحق من خارج او يوصف بانفعال البتة بل هو فعل محض لا يوصف الا بالخيرية

لا على انها شيء يلحق ذاته بل هي نفس ذاته وهي سبب ايجاده لكل موجود والاجسام الفلكية
يعمها جميعها الجسمية والشكل المستدير والحركة على الاستدارة وان افعالها بالطبيعة لا بالقصد
فان ما تقع عنها انما تقع من طبيعة حركاتها وقواها الا انها عالمة بما يقع من حركاتها في تشكلاتها
باشكالها المختلفة ومما تحتاجها المتحرك تحتاج الى المسافة لانه اما ان يتحرك في مكان فيكون الحركة
مستقيمة او يتحرك على شيء فيكون مستديرة فلا غنى لها عن مسافة فالحركة المستديرة ما لم يكن
شيء به يتحرك عليه المتحرك بالاستدارة لم يصح وجودها كما ان الحركة المستقيمة ما لم يكن مسافة
لم يصح وجودها صورة الشيء كماله الاول وكيفيته كماله الثاني والكيفية يشتد ويضعف والصورة
لا تشتد ولا تضعف واذا اشتدت الكيفية حتى تستعد لقبول صورة اخرى فانها يكون
بحركة وسلوك من طرف الى طرف والصورة لا تتحرك هكذا بل تنسلخ دفعة المعقول يجب
ان يكون كليا حتى يمكن حمله على اشياء كثيرة والمعقول من الشخص الغير المنتشر المحسوس المشار اليه
محال فانه لا يكون له معقول من حيث هو محسوس مشار اليه لان الاشارة لا يجوز ان يتناول
اشياء مختلفة في الوضع الكثيرة الا ان يكون الاشارة اشارات كثيرة فان الاشارة الى شيء
واحد لا يجوز ان يكون الى غيره معه فان وضعيهما يكونان مختلفين وكذلك جهتاهما
فيلزم ان يتناول شيئا واحدا والمعقول من الشخص الواحد المحسوس المشار اليه محال على
انه معقول ذلك الشخص فانه يتناول اي شخص كان من اشخاص نوعه الا ان يكون شخصا
نوعه مجموع فيه فان معقوله حينئذ لا يقع الا عليه ولا يتناول غيره ويكون معقوله محدودا
فان حده خاص به لا يحد به غيره واذا لم يكن كذلك لم يكن حده مقصورا عليه بل على كل شخص
من نوعه والجزئي وان كان له معقول فانه يكون له بالعرض لا بالذات وانما يكون معقول
الشخص المنتشر فلا يكون مقصورا عليه وحده بل يتناول اي شخص كان من اشخاص نوعه
وكذلك محدوده يكون له بالعرض بل يكون محدود الشخص المنتشر واما محسوسه فانه مقصور
عليه وحده للاشارة الواقعة عليه ويكون الى الشيء وحده الاول بسيط في غاية البساطة
والتجرد ومنزه الذات عن ان يلحقها هيئة او حلية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح
ثابت على وحدته وتجرده وكذلك الوحدة التي يوصف بها ليست هي شيء يلحق ذاته بل هي
معنى سلبي الوجود وكذلك اللوازم التي يوصف بها فيقال هي من لوازمه هي خارجة عن
تلك الذات وكل ما سواه فلا يمكن ان يتوهم انه بتلك التجرد لانه معلول وكل معلول فذو ما
ويكون له صفة او حلية فيكون هناك كثرة بوجه ما وكلما كان اقل بساطة فانه في باب
المعلولية ابلغ والجسم ذو كمية وكيفية ووضع وعوارض ولواحق كثيرة فالمعلولية فيه
ظاهرة وكذلك الصور الجسمانية تلحقها عوارض وهيئات واحوال لا تنفك منها والنفس
ايضا يلحقها هيئات وعوارض والعقل ابعد عن ذلك فلذلك ينقسم النفس الى انفعال
وقوى والعقل لا ينقسم لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقيقة الاشياء لا سيما البسائط
منها بل انما يدرك لازما من لوازمها او خاصة من خواصها وكان الاول ابسط الاشياء
كان غاية ما يمكنه ان يدرك من حقيقته هذا اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو اخص
لوازمه القدرة هي ان يصدر عن الشيء فعله بمشيته وانت قد عرفت ان العقل الصادر
عن الاول صادر عنه بارادة فيكون قد فعل لانه شاء فلو لم يشاء لم يفعل ولكنه لا يلزم
انه لا يشاء لان الشرطي لا يتعلق صحته بصدق جزئيه مادة نعل فقد شاء وما لم يفعل

فلانه لم يشاء ولا تتغير الحكم فى ان الشئ قادر اذ القدرة تتعلق بالمشية سواء كانت المشية
يصح عليها التغير او لا يصح عليها التغير الوقوف على حقايق الاشياء ليس فى قدرة
البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول
المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا
لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والارض
ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا
له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا فى موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم
بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهى الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان
بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك والفعال ليس هو حقيقة الحيوان
بل خاصة او لازم والفصل الحقيقى له لا ندركه ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الاشياء
لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا
مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصة له او خواص ثم عرفنا لذلك الشئ خواص اخرى بواسطة
ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى معرفة انيتها كالامر فى النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها
لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله فى النفس انا
رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات ساير الاجسام وعرفنا
ان له محركا خاصا او له صفة خاصة ليست بساير المحركين ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما
فتوصلنا بها الى انيتها وكذلك لا نعرف حقيقة الاول انما نعرف منه انه يجب له الوجود ومما
لا بد له الوجود وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقته ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخرى
كالوحدانية وساير الصفات وحقيقته ان كان يمكن ادراكها هو الموجود بذاته اى الذى
له الوجود بذاته ومعنى قوله الذى له الوجود اشارة الى شئ لا يعرف حقيقته وليس حقيقته
نفس الوجود ولا ماهية من الماهيات فان الماهيات يكون لها الوجود خارجا عن حقايقها
وهو فى ذاته علة الوجود وهو اما ان يدخل الوجود فى تحديده دخول الجنس والفصل فى تحديد
البسايط على حسب ما يفرضهما لها العقل فيكون الوجود جزءا من حده لا من حقيقته كما ان
الجنس والفصل اجزاء لحدود البسايط لا لذواتها واما ان يكون لحقيقته فوق الوجود يكون
الوجود من لوازمها اجزاء حد البسيط يكون اجزاء لحده لا لقوامه وهو شئ يفرضه العقل
فاما هو فى ذاته فلا جزء له ونحن نعرف فى الاول انه واجب الوجود بذاته معرفة اولية من
غير اكتساب وانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ثم نعرف ان واجب الوجود بذاته يجب
ان يكون واحدا حتى يكون نوع وجوده مخالفا لنوع وجود آخر ويعرف وحدانيته بواسطة
لازم يلزمه اولا وهو انه واجب الوجود الانواع التى تحت جنس واحد لا تقدم فيها ولا تأخر
والجنس يحمل عليها بالسواء والشئ الذى يتقدم على الآخر فى معنى ما اما ان يكون يتقدم عليه
فى ذلك المعنى بعينه كتقدم الجوهر على العرض فى معنى الوجود واما ان يتقدم عليه لا فى ذلك
المعنى بل فى شئ آخر كتقدم الاب على الابن فى الزمان والوجود لا فى الانسانية فانهما فيها
سواء فانهما لهما لا العلية بل لما بينهما وتقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس هو كتقدم الجوهر
على العرض فانهما ليسا بعلة لكون الجسم جوهرا بل هو لذاته جوهر وجوهرية شئ لا علة لجوهرية
شئ آخر المخالف يخالف لشئ خارج والغير يغاير بالذات والمغايرة بالجنس الاعلى يجمع

فى مادة كالكمية والكيفية والوضع وهو من المجمعة فى شئ واحد كالتفاحة العدم يحمل عليه السلب
ولا ينعكس فاللابصير يحمل على الاعمى والاعمى لا يحمل على اللابصير قوله ساير الاقسام غير
مقصودة يعنى الحكم بان لها نهاية اذا قيل ان هذا الشئ يضاف الى هذا الشئ فالاضافة التى
بينهما اضافة بتلك الاضافة والعلاقة يكون تلك الاضافة كالاب والابن فانه بالابوة
التى فى الاب يضاف الاب الى الابن وكذلك الابن فاما الابوة فانها يضاف الى
الاب بلا اضافة اخرى احوال المادة على وجهين منها ما لا يصح وجود الصورة الا مع
تلك الحال ومنها ما يصح وجودها من دون تلك الحال مع ضد تلك الحال و منها ما يكون
صارفة عن وجود الصورة والصورة هى الغاية الطبيعية واذا كانت تلك الاحوال
للمادة موجبة لوجود الصورة دخلت تلك الاحوال فى حد النوع واذا لم يكن كذلك لم يدخل
فوجود القطعة فى الدايرة سببه حال مناسبة الوجه الثانى وكذلك الاصبع فى الانسان
والحادة فى القاعة فانها اجزاء لماهيتها فاذا اخذت بالكلات لم يلزم ما ذكر من تأخر
اجزاء المحدود عن الحد كل ما يكون لوجوده سبب فهو ممكن الوجود والممكن الوجود هو ان
يكون جايزا ان يكون وان لا يكون فاما وجوده بعد العدم فهو ضرورى لانه ليس يجاير
وجوده الا بعد العدم الحس جنس للمس فلذلك يحمل عليه لكنه فصل لشئ آخر ومثل هذا
الفصل لا يحمل على ما هو فصل له الحد له اجزاء والحدود فلا يكون له اجزاء وذلك اذا كان
بسيطا وحينئذ يخترع العقل شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل واما فى المركب
فان الجنس يناسب المادة والفصل يناسب الصورة الوجود من لوازم الماهيات لا من
مقوماتها لكن الحكم فى الاول الذى لا ماهية له غير الانية يشبه بان يكون الوجود حقيقة
اذا كان على صفة وتلك الصفة هى تأكد الوجود وليس تأكد الوجود وجود الخصص
بالتأكد بل هو معنى لا اسم له نعبر عنه بتأكد الوجود ويشبه ان يكون اولى ما يقال فيه ان
حقيقته الواجبية على الاطلاق لا الواجبية بالمعنى العام ومعناه انه يجب له الوجود وقد يعبر
عن القوى باللوازم اذ ليس يعرف حقيقة كل قوة ولو كان يعرف حقيقة الاول لكان وجوب
الوجود شرح اسم تلك الحقيقة قوم من اصحاب النظر سلكوا الطريق الى معرفة الاول من المعلولات
فقالوا ان الاجسام لا ينفك عن الاعراض والاعراض محدثة فهى اذن محدثة وقالوا كل
جسم محدث ولا يصح ان يكون الاول جسما وهذه الحجة مع اختلالها وفساد مقدماتها غير
مرتضاه فى معرفة الحقيقة فى ذلك من حيث السلوك الا ترى ان المحققين سلكوا الى
معرفة واجب الوجود بذاته وانه ليس بجسم مسلكا آخر وهو انهم قالوا ان واجب الوجود
بذاته لا ماهية له وكل جسم فله ماهية والوجود خارج عنه فواجب الوجود ليس بجسم وقالت
الفرقة المتقدمة فى بيان التوحيد بمسئلة التمانع اى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهى
مع سخافتها غير مؤدية الى الحقيقة المطلوب كما يجب وانما الطريق الحق هو ان يقال ان واجب
الوجود بذاته لا يصح ان يكون له علة وكل معنى يتكثر اشخاصه فانه يتكثر بعلة وساير ما قيل
فى بيان ذلك من انه لا يصح ان المعقولات يتكثر انواعه وكل هذه البيانات مبنى على
مقدمات اولية عقلية غير ملتفت فيها الى المحسوس والى معلولات الاول لا يصح فى
واجب الوجود الاثنينية فانه لا ينقسم لان المعنى الاحدى الذات لا ينقسم بذاته فان
انقسم هذا المعنى وهو وجوب الوجود فاما ان يكون واجبا فيه وممكنا ان ينقسم وكلا الوجهين

محال في واجب الوجود فانه غير واجب فيه ان ينقسم اثنين لانه بذاته واجب ولا علة
له في وجوده فهو احدى الذات والامكان منه ابعد ووجود المعنى في الاعيان غير وجوده
في الذهن ومثال ذلك الفرح مثلا فان وجوده في الانسان غير وجود صورته في الذهن
فاذا وجد الفرح وعلم انه قد فرح يكون قد حصل صورة الفرح في ذهنه وقد يكون الانسان
فرحا ولا يعلم انه قد فرح لكن يبصر شيئا ولا يعلم انه يبصر فاذا علم انه ابصره يكون قد علم ذلك
اولا فاذا لم يعلم انه ابصره لم يحصل صورته في ذهنه ولم يكن له وجود في ذهنه نسبة الافعال
الجميلة الى وجود الملكة الفاضلة كنسبة التاملات والافكار الى وجود اليقين بل بعد النفس
لقبول اليقين فكذلك الافعال الحسنة بعد النفس لقبول الملكة الفاضلة من عند واهب
الصورة قولنا تغير في سواديته اي تغير في الفصل لا في عارض والكيفية تبطل عند التغير
وتجئ كيفية اخرى اما ان يكون مثلها في النوع او مخالفها لا محالة الشئ والا فلم تتغير بحسب المشابهة
بل يكون الاحوال متشابهة فان كانت الكيفية تخالف الاخرى فاما بمعنى فصلي واما بمعنى عرضي
فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض به كان يجوز ان يقارن الاول وهو بحاله في كيفيته
وربما تغير بمقارنته ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير في سواديته بل في عارض لا
يجعل نفس السواد متغيرا وهذا لا عنه وان كان يجعل نفس السواد متبدلا في سواديته
فهو اذن في الفصل وكذلك الحال في المزاج كل شئ له في ذاته ترتيب فلا يجوز ان يكون غير متناه
والعدد الذي يكون له ترتيب لا يصح ان يكون غير متناه والعدد لا نهاية له لكن ليس بالفعل
والترتيب هو ان يكون موجودا بالفعل وقولنا الكل موجود هو غير قولنا كل واحد موجود
فان هذا صادق وقولنا الكل في الاشيا الغير المتناهية موجود كاذب النظر في العدد اما ان
ينظر في انه عدد او في انه عارض لطبعه اولا هو مفارقه والنظر في انه عدد وفي انه عارض
للمفارقات يتعلق بما لا يخالط الحركة والنظر في انه عارض لطبيعة يتعلق بما يخالط الحركة والنظر
في الجمع والتفريق لا بمعنى الا الحركة والشئ الذي لا يقبل الحركة لا يمكن جمعه وتفريقه بل لا يصح فيها
معنى الجمع والتفريق والعدد العددي جعلوه مثلا للعدد وجعلوه مفارقا والعدد التعليمي
هو المفارق للمادة لكنه قد جرد عنها والعدد بالتكرار هو ان يكون وحده سايره في جميع الاعداد
فيكون تارة واحدة وتارة اثنين وتارة ثلثه ويكون الوحدة الشخصية باقية بعينها ويكون
كل عدد بفعل التكرير للوحدة بقدر عدد ذلك العدد ومراته ويكون تلك الوحدة ثابتة بشخصيتها
لا بنوعيتها وهذا محال فان الوحدة في الثاني هي غير الوحدة في الاول بالشخص بل هي تلك
في النوع وتكرار الوحدة يجب ان يكون في الوسط عدم حتى يصح التكرار فانها ان لم تعدم او
اولا ثم توجد ثانيا لم يكن تكرار واذا تكررت الوحدة مرارا فانه لا يكون الا بان يكون هناك
مرة بعد مرة وهذه المرة اما زمانية واما ذاتية فان كان زمانية ولم يعدم في الوسط فان الوحدة
هي اذا كانت لا انها كررت وان عدمت ثم اوجدت فالوحدة وحدة اخرى بالشخص فان كان
ذاتية لا زمانية يكون تلك الذات بعينها باقية وان كررت مائة مرة فيلزم ان يكون الوحدة
غيرها وهذا محال فان الشئ لا يكون غير ذاته والقائلون بالعدد العددي يجعلون الوحدة
الاولى غير كل وحدة من اللتين في الثنائية واتفاقها وكذلك السبيل في الثنائية والثلاثية
وساير الاعداد ويقولون ان الثنائية يلحقها من حيث هي ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية
فيلزم من ذلك ان لا يكون عدد مركبا من عدد وحتى تكون العشارية مركبة لا من خماسيتين

فان احادهما غير احاد الخماسية وليست هي مندرجة في العشارية وهي مخالفة لاحاد العشارية
فيلزم ان يكون الخماسية اذا اضيفت الى العشارية لا تصير خمسة عشر الا ان يستحيل احادهما
اي لا يكون احادهما مغايرة لاحاد العشارية بل مشاكلة الهيولى معنى قايم بنفسه وليس بموجود
بالفعل وانما توجد بالفعل بالصورة فان جاز ان يكون هيولى لا نهاية لها اما طبيعته واما
اشخاصا صح وجود جسم لا نهاية له او اجسام لا نهاية لها في العدد وقد ابطل ذلك في الطبيعيات
الهيولى هي مبدعة وهي متناهية ولا يجوز ان يكون الاشخاص من جهة الهيولى غير متناهية
والهيولى باعتبار ذاتها لا يصح عليها معنى التناهي واللاتناهي اذ هي غير متغيرة ولا متميزة
الشئ الموجود بالفعل لا يكون له ابعاض غير متناهية اذا كان للابعاض ترتيب كانت تلك
الابعاض مقدارية او معنوية فالمقدارية ظاهر امرها انها يكون متناهيه واما المعنوية فاذا
كانت لها ترتيب اي يكون هذا البعض اولا وذاك ثانيا وذلك ثالثا فان الترتيب
ينتهي عند حد اذ لا يجوز ان يكون الوسايط بين الطرفين المرتبين غير متناهية والا لم يكن
الشئ موجودا بالفعل وانما يصح في الشئ الترتيب اذا كان بالفعل واذا لم يكن للشئ ترتيب
يجوز ان يكون غير متناه فانه يكون حينئذ بالقوة اذا كان معلول اخر مطلقا اي لا يكون
علة البتة وعلة لذلك المعلول لكن لا بد لها من علة اخرى يكون هذه العلة في حكم الواسطة
سواء كانت متناهية او غير متناهيه فلا يصح وجود ما لم تفرض طرفا غير معلول البتة
والعلة يجب ان يوجد موجودة مع المعلول فان العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست
عللا بالحقيقة بل هي معدات او معينات وهي كالحركة ووجود باب العلة يكون من جهة ان
المعلول يجب ان يكون مع العلة وهذه الصورة والاجسام كلها غير واجبة الوجود بذاتها
بل هي معلولة وثابتة فتحتاج الى علة خارجة ثابتة ولا يجوز ان يكون نوع منها علة لنوع ولا
شخص علة لشخص بعلتها اذن غيرها وهو واهب الصور والحركات ليست هي عللا بالحقيقة
بل هي معدة ومهيئة العلة ليس من شانها ان تتقدم المعلول بالزمان بل في الوجود والذات
اذا كان شخص ما من الاشخاص نارا كانت او غيرها علة لوجود نار ما لم يكن ذلك الشخص
بالعلية اولى من شخص اخر من نوعه في ان يكون علة والشخص الذي هو المعلول سبيله
سبيل ساير الاشخاص في ان الشخص الذي هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذي
هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فاما تقدمه في الزمان فما سابق خارجة
كان يجوز ان يعرض للشخص المعلول فيجب ان يكون العلة متقدمه بالذات لا بالنسب
عارض حتى يستحق ان يكون علة فعلة النار مثلا يجب ان يكون خارجة عن طبيعة النار
فان قال قائل ان الصبي في استمراره الى البلوغ الكمال ليس يجب ان يقال ان الوسايط متناهيه
لان هذا الاستمرار ينقسم الى ما لا نهاية له فان الاستحالات غير متناهيه والاحوال غير متناهيه
كالحال في ساير الحركات في انها لا يتناهى كان الجواب في ذلك ان اللانهاية في مثل ذلك
يكون موجودة بالقوة لا بالفعل الاشخاص الغير المتناهية لا يكون علة للانواع الا بالعرض
فلا يجب ان يكون الانواع غير متناهية اذ هي يكون لها عللا بالعرض اي يكون علة للشخصية
دون النوعية شخص من الماء اذا كان علة لشخص من الماء والهواء لا يصح ان يكون علة ذاتية
اي علة لوجوده والا وجب ان يكون اشخاص لا نهاية لها موجودة معا كان العلل الذاتية
يكون مع المعلولات فاذن هو علة العرض اعني انها معدة و للعلائق لا علة لوجود

ذلك الشخص والحال فيه كالحال فى الحركة فى انها معدة وفى كونها غير متناهية فانها اذا
بطلت حركة وحصلت حركة اخرى اوجب ذلك شيئا يكون علة لشئ معلول آخر ليس كون
الماء علة مادية للهواء اولى من كون الهواء علة مادية للماء وان كان شخص من الماء يصير
بالضرورة متقدما على شخص من الهواء فانه علة له بالعرض لان الشخص لا يصير علة لوجود
النوع الا بالعرض على ما عرفت حيث كان الكلام فى العلل فليس ذلك الشخص علة بالضرورة
للشخص الآخر فى الوجود بل هو معد والا وجب وجود علل لا نهاية لها معا لان الاشخاص
غير متناهية ويلزم ان يكون موجودة معا ويجب ان يكون مع المعلولات اذ كانت ذاتية
فاذا هى علل بالعرض لان العلل الذاتية ليست غير متناهية كل ما لا نهاية له لا بداية له فالاشخاص
لا بداية لها والحركات لا بداية لها والحركة لا يجوز ان يكون عللا للاشياء قارة لانها غير قارة
وحركات العلل علل معدة لا موجبة للكاينات وهو ايضا علل لحركاتها وانما اسبابها الموجدة
الذاتية العقول الفعالة لو كانت الغاية موجودة فى علم مخصص كما ظن لم يكن النظر فيها الا
بصاحب العلم الكلى فانه ينظر فيها انها كيف كانت لو كانت عامة وكان النظر فيها نظرا
عاما لا مخصصا ولم يكن فى همة صاحب العلم الجزئى ان يثبتها ويتكلم فيها وفيما يعرض لها المهندس
مثلا لا ينظر فى المقادير والاشكال انها هل هى لغاية او لغير غاية المقادير من حيث هى غير
مشكلة هيوليات قريبة للاشكال المقدارية وخواصها والوحدات ايضا هيوليات قريبة
للعدد وخواص العدد خواص المقادير والعدد هى غايات يتادى اليها هى ولولا انها
غايات لما كانت المطالب تطلبها فان الغاية فى الاستدارة شئ من خواصها لا نفس
الاستدارة وتلك الخواص غاية لشكل الاستدارة الغاية يوجد فى كل العلوم اذا بطل السواد
فقد بطل معه فصله المنوع له وبطل حصته من طبيعة الجنس فان اللون معنى عام ويعم السواد
وساير الالوان ويكون لكل واحد فصل يحصل حصته من اللون ويخصصه كالنطقة مثلا التى
تقرر حصة الانسان من الحيوان ويحصلها ويخصصها فان فرضنا ان فصل المنوع له
لان يكون السواد ايضا باقيا وان فرضنا ان حصته من طبيعة الجنس باقية كان ذلك
الفصل الذى فرضناه فصلا منوعا عرضا لا فرضا فان الفصل هو الذى يتعلق به قوام
الشئ والعرض لا يتعلق به الجوهرية فى النار اذا فسدت النار لا يصح ان يبقى مع حدوث
الهواء حتى يبقى حصة الجنس مع فساد الفصل وكذلك الحيوانية التى فى الانسان فانها
ليست فى الحيوانية التى فى الفرس حتى يكون منهما معنى واحدا بالتعين البياض اذا استحال
سوادا كانت الاستحالات لا نهاية لها لكنها ليست بالفعل ولا يكون تلك الاستحالات
موجودة معا بل يكون على سبيل التجدد كالحال فى الحركة ولا يمكن ان يكون فى آن واحد ثابتا على
حالة واحدة بعينها ويكون مشارا اليه ولا يكون بغيره بالاشخاص بل بالانواع واما الصورة
الجوهرية مثل الماء والنار فانها تستحيل دفعة واحدة بغير وسايط فيجب لو كانت بينهما وسايط
غير متناهية ان يكون تلك الوسايط بالفعل وهذا محال لما عرف وهو ان ما يكون بالفعل
يجوز ان يبقى آنا ويفسد فى آن وبين كل آنين زمان فاما ان يوجد تلك الصورة فى زمان غير
متناه ومثل هذا لا يصح ان يكون من متقابلين على ما نعرفه واما ان يوجد صورة غير متناهية
بالفعل فى زمان متناه وهذا ايضا محال البخار ماء مصعدة ونسبته الى الماء نسبة الغبار الى
الارض نسبة الاول الى العقل الفعال او الى الفلك نسبة غير متقدرة ثابتة بل نسبة الابديات

ونسبة الابديات الى الابديات تسمى السرمد والدهر من الاضافة ما لا ينفك عن اضافتها
الى المضاف اليه كهيئة العلم فانه لا ينفك عن اضافته الى العالم والمعلوم ومنه ما لا يلزم فيه
ذلك دايما كالاضافة التى هى ابوة او بنوة فان الاب من حيث هو انسان قد ينفك عن
اضافته الى الابن المخالفان هما معا فى الوجود من حيث الاضافة كما ان المتشابهين هما
معا فى الوجود من حيث الاضافة واذا قلنا لا الخفيف ولا الثقيل ليس نعنى به متوسطا بينهما
بل نعنى انه خارج عن جنس الخفة فالثقل وهو سلب على الاطلاق كما يقال ان الصوت لا ثر
فهو سلب على الاطلاق وليس هو كما يقال للحار ولا بارد ونعنى به الفاتر الخير والشر ليسا من
جنسين بالحقيقة فانهما مختلفان فى ذواتهما بحسب اعتبارات مختلفة وبحسب اضافات فانه
يشبه ان يكون نطنه احد خيرا ونظنه احد لا خيرا وكذلك الموافق والمخالف هما من اللوازم
التى يلزم الاشياء والراحة والالم من الموافق والمخالف والموافق والمخالف لا يدخلان فى
تقويم الموضوع لهما وهما من مقولات كثيرة واذا كان شئ مركبا من مقولتين فلا ينسب الى
احدهما اذا تساويا فيه بل يجب ان يخترع له مقولة الاب علة لحركة المنى وحركة المنى اذا انتهت الى
الى القرار علة لحصول المنى فى القرار ثم حصوله فيه علة لامر ما واما تصوره حيوانا وبقاؤه فعلته
واهب الصور علة بقاء الفلك على نظامه وترتيبه طبيعته المقتضية لحفظ نظامه وعلة
طبيعته البارى الاب علة بالعرض لوجود الابن فانه علة لتحريك المنى الى القرار فى انحفاظ
المنى فى القرار اما بطبعه واما بانضمام فم الرحم وهو المانع الذى يمنعه عن السيلان ثم قبوله
لصورة الانسان لذاته واما معيدة الصورة فهو واهب الصور كل ما يصدر عن واجب
الوجود فانما يصدر بواسطة عقليته له وهذه الصورة المعقولة له يكون نفس وجودها نفس
عقليته لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فيكون عقليته لها تمايز الوجود عما
عنه وليس معقوليته لها غير نفس وجودها عنه فاذن من حيث هى موجودة معقولة ومن
حيث هى معقولة موجودة كما ان وجود البارى ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة
لم يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا ان كانت معقولات اخرى علة لوجود
تلك الصور كان الكلام فى تلك المعقولات كالكلام فى تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية
فانه يجب ايضا ان يكون قد عقلت اولا ثم وجدت وذلك الى لا نهاية ان يكون انما عقلت
لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها فيلزم ان يكون علة
معقوليتها وعلة وجودها وجودها الصور المعقولة اما ان يوجد عنه بعد ان يكون معقولة
ويكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم يكن موجودة لم يكن معقولة فانما هو غير موجود
لا يعقل ويلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقليته لها وذلك الى غير نهاية والكلام فى تلك
كالكلام فى هذا الا انها كانت معقولة له وهى ايضا من لوازمه فيكون قد عقلت هذه ايضا
بواسطة صورة معقولة اخرى الكلام فيها كالكلام فى هذه ويتسلسل الامر ان قيل انما وجدت
هذه اللوازم لانها عقلت وعقليته لها التى هى سبب وجودها هى من اللوازم لزم السؤال
فقال لم وجدت وبواسطة اى شئ فقال انما وجدت لانها عقلت ويتسلسل الامر هذه
الصور لها من لوازم ذاته واذا اتبع وجودها عقليته لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته
ايضا فيكون وجود العقلية من تعقله لها فيكون تعقل بعد تعقل الى لا نهاية ان صدر
وجودها عنه بعد عقليته لها يلزم ان يكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول

يجب ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضا عقليته لها
فيتسلسل ذلك الى غير نهاية فيجب اذن ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها ان
جعل بواسطة شي عقليته لها يلزم ان يكون الشيء موجودا ويتقدمه عقليته له ويلزم
ان يعود آخر الامر الى شيء يكون نفس عقليته له نفس وجوده حتى لا يتسلسل الوجود ا
الصادرة عن الاول ليس انتظامها لان المقصود فيها هو النظام بل اعتادها النظام لانها
مراد الاول وهو نفس النظام الاول لا تتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحد من صفاته
اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته ويكونا
واحدة فهي حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك ساير صفاته الافعال
الصادرة عن الاوايل لا يصدر عنها الاعراض لها كما يصدر عنا افعالنا لاعراضنا بل
يصدر عنها لوجودها ولان وجودها وجود يقتضي ان يكون عنها هذه الموجودات فهذه
الموجودات موجوده عن وجودها لا انه ذلك الوجود لا لشيء آخر معنى واجب الوجود بذاته
انه نفس الواجبية فان وجوده بالذات وان كل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا
امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانا نعني به انه بالفعل كذلك لم يزل
ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الناس بينهما فان المختار في العرف هو ما يكون بالقوة ويحتاج
الى مرجح يخرج اختياره الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار
منا مختارا في حكم مضطر والاول في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته ولم يكن
مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يخرج غيرهما
فعله وانما فعله لذاته وخيره ذاته لا للداع آخر ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا
فطاوع احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك
لم يزل ولا يزال ولا نعني ما يتعارفه الجمهور في القادر منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن
ان يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يرجح مرجح فان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور
الفعل عن قدرة يصح صدور فعلين معا عن انسان واحد في حالة واحدة والقدرة فينا
بالقوة والاول بريء من القوة فاذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دايما ونحن اذا
حققنا معنى القدرة كان معناه انا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون على المشية
على الوجه الذي ذكرناه فيكون المشية فينا ايضا بالقوة فكان القدرة فينا ايضا تارة يكون في
النفس وتارة في الاعضاء والقدرة في النفس هي على المشية وفي الاعضاء على التحريك فلو وصف
الاول بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان بقي هناك شيء
لم يخرج الى الفعل فلا يكون تاما وعلى الجملة فان القوة والامكان في الماديات والاول هو فعل
على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة هي مثل الاول في الاختيار والقدرة وذلك
لانها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلبا آخر كما فينا
اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما فعلو الاول ومجده انه بحيث يصدر
عنه هذه الافعال ومجد هذه العقول في انها يتوخى ان يكون افعالها مثل فعل الاول وقد قيل
الانسان مضطر في صورة مختار ومعناه ان المختار منا لا يخلو في اختياره من داع يدعوه
الى فعل ذلك فان كان الداعي الذي هو الغاية موافقا للقوى القوي فينا قيل فلان مختار فيما
يفعله وربما يكون ذلك الداعي من جهة انسان آخر في حالة اخرى لا يوافقنا فيها ذلك الداعي

فيكون صدور الفعل منا بحسبه على سبيل الاكراه واذا كان الداعي ذاتيا مختارا بحسبه فالمختار
بالحقيقة هو الذي لا يدعوه داع الى فعل ما يفعله ونحن اذا قلنا فلان يفعل كذا مختارا كان
معناه ان داعيه ذاته فاذا قلنا انه فعله مكرها كان داعيه غيره والداعي اذا لم يكن غيره
كان الفاعل فيما يفعله مختارا او يكون عنده ان ذلك الداعي غاية او خيرا بحسب الوهم او
بحسب العقل واذا كان الداعي غيره كان فعله واذا كان فيه صلاح للفاعل صادرا عنه
على سبيل الكثرة والاول لما كان هو الخير كان صدور الاشياء عنه صدورها لو صدر عن غيره
كان طلبه فيه الخير فهما لم يختلف فيه الغاية والفاعل وكان صدور هذه الاشياء عنه لا
لغاية خارجة عن ذاته كان بالحقيقة هو المختار وانما لا يصح فينا الاختيار الحقيقي لان فينا
قوتين قوة تطلب شيئا خلاف ما تجبر عليه وقوة تحاول ضد ذلك والاول ليس فيه هذا
لان صدور الاشياء عن ذاته هو بحسب خيريته وتلك الاشياء غير منافية لذاته فلا يكون
هناك تنازع في الارادة يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي الاختيار اختيار
بالذات وفي الارادة ارادة بالذات وفي القدرة قدرة بالذات حتى يصح ان يكون هذه
الاشياء لا بالذات في شيء ومعناه انه يجب ان يكون واجب الوجود بالذات ومختار
بالذات وقادر بالذات ومريد بالذات حتى يصح هذه الاشياء لا بالذات في غيره والعقول
الفعالة لم يسبق وجودها امكان فليست هي مادية وامكان وجودها في ذواتها كمالات ليس
للانسان في العلم والعمل محدودة وهي غير معتد بها بالقياس الى الكمالات العقليات والناس
فيها متفاوتون وقلما يوجد منهم من يحيط بها مع ان مقدارها بل الجمهور فيهم نقص وكل
انسان يعرف من نفسه نقصانه ويشهد عليها به ولذلك قد يدهش فلا يهتدي الى سمت
رشده ولاجل هذا الدهش يذهب عن طلبها بأسا فيها فيصد عنها الى امور دنياوية او يتعول
في عمله على اوهام مضللة وقد يكره على فعل شيء ويكون فيه صلاح فلا يكون فعلنا المعتزلة
يظنون انهم قد اثبتوا الاول ليس بجسم وليس الامر على ذلك فان براهينهم خيلت لهم انه ليس
بجسم ثم لما جاؤا الى تفصيل احواله شبهوا احواله وافعاله باحوال الانسان والسبب في ذلك
انهم لم يعرفوا خواص ما ليس بجسم وكانوا اثبتوه لا بل اثبتوا احوالا سعوا فيها الوهم بواسطة
المحسوسات ثم قاسوا اليه احوال المحسوسات فلم يقدروا على ان يوفوه حقه في المجد والعلو
وحسبوا انه اذا برئ من الافعال الانسانية والقدرة الانسانية والارادة الانسانية
والاختيار الانساني كان نقصا له ولم يعلموا ان هذه الاحوال التي هي لنا نقصانات ولم
يعرفوا ايضا الكمال الحقيقي فقصارى امرهم انهم نفوا عنه احوال الجمادات واثبتوا له احوال
الانسان والاحوال الجسمانية والافعال التي تصدر عن الجسماني للخلوين نقصانات كثيرة
بالقياس الى الكمال المطلق وهم قاسوا احوال الاول باحوال الانسان لانهم لم يعرفوا العقليات
وذات الاول ولم يثبتوا له صفات هي في الانسان فضايل وكمالات كالعلم والحكمة والسميع
والبصير وانما اثبتوها له مرامن نقايضها الا انهم لما رأوا الانسان مع هذه الفضايل
ناقصا وهي له من خارج ومكتسبة قالوا هي له من ذاته وانها صفات له ولم يعلموا ان ذاته
فعالة للاشياء بانيته وانه ارفع مما ذهبوا اليه خواص ممكن الوجود انه يحتاج الى شيء ذات وجب
وجوده حتى يوجده واذا وصف الاول بانه قادر على ما نقوله وهو انه ما يصح ان يصدر
عنه الفعل وانه اذا شاء فعل فقد شبهه في هذه القدرة والمشية بالانسان اذ هو قادر

على ان يفعل اذا شاء ومعناه انه يفعل بسبب داع يدعوه اليه او انه يفعل اذا كان بسبب مرجح
ولا الخلو البتة عن القوة فلا يكون بالفعل قادرا ولا نعني عنه بقولهم انه قادر بذاته لا بقدرة
فليس معنى القادر عندهم الا ما ذكروا واذا كان الاول واجبا بذاته وجعل القدرة له بالامكان
فقد صار شئ واحد واجبا وممكنا ان يكون الامكان صفة لواجب الوجود بذاته وهذا محال
فيجب ان يكون كل شئ منه واجبا وبالفعل لانه واجب الوجود بذاته ونحن انما نعني بقولنا انه
قادر بالفعل ان قدرته علمه فهو من حيث هو قادر عالم اي علمه سبب لصدور الفعل عنه
وليس قدرته بسبب داع يدعوه اليه فقدرته علمه معنى القادر عندهم ما يجوز ان يصدر عنه
الفعل كل ما كان ممكن الوجود بذاته فانه يوجد بغيره لا محالة ولا يصح وجوده بذاته وما دام
ممكن الوجود بغيره لا يكون موجودا ويكون ممكن الوجود بغيره فاذا زال امكان وجوده
بذاته لا يزول عنه البتة لان ذلك له بذاته وامكان وجوده بغيره فهو فعله ولا يكون له من
ذاته فيصح ان يزول هذا الامكان عنه اذ ليس له ذلك من ذاته النفس مضطرة في صورة
مختار وحركاتها تسخيرية ايضا كالحركة الطبيعية فانها يكون بحسب اعراض ودواع فهي
مسخرة لها الا ان الفرق بينها وبين الطبيعية انها تشعر باعراضها والطبيعية لا تشعر باعراضها
والافعال الاختيارية في الحقيقة لا يصح الا في الاول وحده وحركة الافلاك تسخيرية لانها
ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية يكون على سبيل اللزوم وما يلزم شيئا ليس يلزم نقيضه
ايضا في حالة واحدة والمحرك في الفلك يحرك من نقطة الى تلك النقطة بعينها وفي تركه موضع
وقصده معا عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او سبب والاختيار بالداعي يكون اضطرارا
واختيار الباري وفعله ليس لداع الباري احرى الذات وفعله احرى الذات ليس لداع
ولا قصد ولا شئ يحصل منه يوجب اثنينية وكثرة وصدور الفعل عنه على سبيل اللزوم ولا
يصح ان يصدر عنه شئ على سبيل اللزوم الا واحد فان لازم الواحد واحد فلا بد من ان
يكون ههنا كثرة فيجب بالضرورة ان يكون الكثرة في اللازم عنه ولا كثرة في العقل الاول
اللازم عنه الا على وجه التثليث المذكور وهو انه بما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يعقل من
ذاته يلزم عنه فلك كل معنى لا تعلق له بمادة بوجه فليس يصح ان يسبقه عدم برهان ذلك
انه لا محالة يسبقه امكان الوجود ويكون ممكن الوجود بذاته فيكون امكان وجوده اما ان يكون
في موضوع وقد فرضنا انه لا تعلق له بالموضوع واما ان يكون جوهرا قائما بذاته وامكان الوجود
معنى مضاف فاذن هناك معنى زائد على امكان الوجود وهو قيامه بنفسه ووجوده جوهرا
فيكون امكان الوجود عارضا لذلك المعنى القائم بنفسه فيكون موضوعا وقد قلنا لا تعلق
لذلك الشئ بالموضوع هذا خلف وانما يكون الامكان موضوعا وجوهرا الا انا فرضنا انه سقدم
لا محالة وجود ذلك المعنى فعل كل واحد يكون محبوبا اليه لذيذا لديه وان لم يكن بالحقيقة
لذيذا وجود الباري وجود معقول اي وجود مجرد وكل موجود مجرد فانه يعقل ذاته والصور الموجودة
عنه هي مجردة وهي معقولة لذواتها وانا اذا عقلت الباري فانما اعقل لوازمه ومن لوازمه
وجود هذه الصورة عنه فانا اعقله مبدأ لهذه الصورة واعقله على ما عليه الامر في الوجود
فيكون هذه المعقولة نفس الوجود واذا علمت انه مبدأ لها فتحصيل ذلك انه حصل في ذهني
صورته صورة مجردة وحدث في ذهني لوازمه مجردة فنفس وجودها في ذهني نفس معقوليتها
فلو كانت موجودة في الاعيان هذا الوجود لكان وجودها نفس معقوليتها المعقول من الشئ

هو وجود مجرد من ذلك الشئ فان كان وجود ذلك الشئ لك وذلك اذا كان ماديا كان
معقولا لك وان كان وجوده لذاته كان معقولا لذاته وذلك اذا كان مجردا وان كان
وجوده في الاعيان بهذه الصفة اي مجردا فهو معقول لذاته لمعقولية الشئ هي بعينها
وجوده المجرد عن المادة وعلائقها فاذا وجد الشئ هذا النحو من الوجود في الاعيان كان
معقولا لذاته وان كان موجودا في ذهنك كان معقولا لك ذلك اذا كان الشئ موجودا في
الذهن ولم يكن في الاعيان مجردا كان معقولا لي لا لذاته كون الاول مبدأ وعلمه بانه مبدأ
هو نفس وجود هذه الصورة عنه فوجود هذه الصورة عنه هو علمه بانه مبدأ لكونه موجودا
عنه هذه الصورة هو علمنا بانه مبدأ لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم اخر يعلم به انه مبدأ لوجود
عنه نحن نعقل الاول ونعقل انه مبدأ للاشياء على وجه اخر وليس هو الاول بعينه كما ان يعقله
لذاته ويعقله لانه مبدأ لوجود الصورة عنه هو بعينه وجودها فاذا اعلوسنا منه وجودا الا في
الذهن ومعلومته من ذاته ومن الصور هو نفس وجودها عندهم ان الله لا يصح عليه
الاعراض وهو مع ذلك موصوف بالارادة والارادة عرض الا انهم يقولون ان ارادته
لا تحتاج الى موضوع وكذلك الفناء عندهم عرض لا يحتاج الى موضوع السبب في وجوب ان يكون
واجب الوجود واحدا هو الذي به يتشخص اما ان يكون ذاته علته واما ان يكون غير ذاته علته
فان كان ذاته علته لم يصح ان تتكثر اشخاصه لانا اذا قلنا ذاته علة تشخصه فكانا نقول
شخصيته في ذاته فيكون ذاته وشخصيته شيئا واحدا واما ان تتكثر بصفات مختلفة فيكون تلك
الصفات علة لوجود تلك الاشخاص فيكون وجوده الشخصي متعلقا بعلة وواجب الوجود
بذاته لا يصح ان يكون واجب الوجود بغيره اما ما يتشخص بذاته يكون ذاته علته فيكون علة
كونه واحدا هو انه هو هو فلو كان الانسان علة تشخصه لذاته لكان ذاتيا له ان يكون انسانا
لانه لا علة في كونه انسانا غير ذاته ان قيل ما علة الانسان في انه انسان قلنا لا علة لكونه
ذاتا فان العلة لوجوده لا للماهية وكونه انسانيا وواجب الوجود بذاته لا علة له في انه واجب
الوجود بذاته فاذا دخلت علة سواء فادت وجودا شخصيا او غير شخصي كان الوجود معلولا
فيكون واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره فكونه واجب الوجود وكونه هو نفس ذاته
ونفس حقيقته لانه لم يصر بشئ اخر هذا فكلما كان كذلك وكانت علة شخصيته ذاته كان
كونه هو لكونه واجب الوجود بذاته شيئا واحدا ولم يصح ان تتكثر هذا المعنى في حقيقته كل
معنى في ذاته وحقيقته يكون واحدا فلا تتكثر في حقيقته وانما تتكثر باعراض وصفات
وواجب الوجود لا يصح له ان تتكثر بصفات واعراض ولا يجوز ان يدخل عليه شئ يكون
علة لوجوده فانه نفس الوجود لا يصح في واجب الوجود ان يتكثر لا في معناه ولا في شخصه
والشئ اذا تكثر فاما ان يتكثر في معناه واما ان يتكثر في شخصه وكل معنى فانه في ذاته
واحد فلا يتكثر في حقيقته واما في شخصه فان شخص واجب الوجود هو انه هو
وانه هو واحد وهو نفس ذاته وحقيقته الحكمة معرفة الوجود الحق والوجود الحق هو
واجب الوجود بذاته فالحكيم هو من عنده علم واجب الوجود بذاته بالكمال وكل ما سوى
واجب الوجود بذاته ففي وجوده نقصان عن درجة الاول بحسبه يكون ناقص الادراك
فالحكيم الاول اذ هو كامل المعرفة بذاته كل غاية فهي خير وواجب الوجود لما كان
الغاية فيما يصدر عنه كان الخير المطلق هو الغاية في الخلق اذ كل شئ ينتهي اليه كما قال

وان الى ربك المنتهى الطبيعيون توصلوا الى اثبات المحرك الاول بما سموا به من وجود
قوة غير جسمانية غير متناهية تحرك الفلك وارتقوا اليه من الطبيعة والالهيون سلكوا
غير هذا المسلك وتوصلوا الى اثباته من وجوب الوجود وانه يجب ان يكون واحدا
لا يتكثر وبينوا ان الموجودات صادرة عنه وانها من لوازم ذاته وان الحركة الفلكية تحرك
شوقا اليه وطلبا للتشبه به في الكمال فلا يجوز ان يكون كماله لا يكون متخصصا ولا ان يكون
فوق كماله كمال فانه لو امكن ذلك لكان ذلك الذي له ذلك الكمال الاعلى اولى النفس اذا ادركت
شيئا فانها تطلب الاستكمال لا المدرك ذات الشي المدرك بل يكون ذلك من توابع ذلك
برهان في اثبات النفس ماخوذ من جهة غاية حركة العناصر الى الاجتماع المودي الى وجود
النفس لما كانت الحركة تحصل بعد وجود الغايات في الاعيان كالجهات او في نفس المحرك
كما يكون في نفس البناء وكان واجبا ان يكون الغاية الجزوية موجوده حتى يصح وجود حركة
جزوية وجب ان يكون حركة العناصر الى الاجتماع لغاية اخرى غير الاجتماع فان الاجتماع
تحصل بعد الحركة وتلك الغاية مهيئة يصح وجودها وتستكمل بالبدن ويكون الاجتماع والمزاج
والترتيب والاشكال وغير ذلك من الاحوال التي تحصل للبدن بعد الحركة توابع تلك الغاية
هي بعينها المحركة فيكون فاعل الحركة وغايتها والفاعل والغاية مما واحد في الانسان وهو النفس
المعنى الكلي لا وجود له الا في الذهن ولا يجوز ان يتشخص شخصا واحدا ويكون موجودا عاما
فانه حينئذ لا يكون عاما واذا وجد عينا فانه يكون قد تخصص وجوده باحد ما تحته وذلك
كالحيوان فانه معنى عام ولا يكون موجودا عينا واحدة فيكون حيوانا مطلقا بل اذا صار
موجودا فانما يكون اذا تخصص وجوده باحد الانواع التي تحته ويكون اما انسانا واما فرسا
او غيرهما والتخصص لا محالة يكون بفصل مقوم للنوع كالنطق او الصهال الوحدة من الاسماء
المشككة كالوجود وهي من اللوازم والمعنى الجامع لوحدتي الجوهر والعرض هو انه وجود غير منقسم
فهذا هو المعنى العام الواقع على الوحدة واذا قلنا وحدة الجوهر معنى يفارق موضوعاتها وان
وحدة العرض معنى لا يفارق موضوعاتها لانا قد خصصنا ذلك العام وهذا التخصيص
ليس بفصل اي ليس هو تخصيصا بفصل كما تخصص المعنى الكلي اذا وقع في الوجود بفصل فيكون
عينا موجودا فان ما يعرض له الوحدة من الجوهر والعرض لا تقومهما الوحدة حقيقتها انه موجود
غير منقسم ووحدة الاعراض وحدة بالجوهر من حيث حقيقة الوحدة لا يفارق موضوعاتها
فليس من شانها ان يفارق الاعراض والصور المادية وجودها في ذواتها وجودها في
موضوعاتها فلا يصح عليها الانتقال عن موضوعاتها بل تبطل عنها والنفوس الحيوانية هي
صورة مادية والنفس الانسانية ليست هي صورة مادية اذ هي غير منطبعة في المادة والشبهة
في قوامها الحيوانية والنباتية وصل هي قوامها وانها وان كانت قوامها كيف تبطل ببطلان
المادة وهي قوامها النفس الانسانية وان كانت قائمة بذاتها فانها لا تنتقل عن هذا البدن
الى غيره لان كل نفس لها تخصص ببدنها وتخصص هذه النفس غير تخصص تلك النفس فليست
ما تخصصت بذلك البدن لا تعرفها النفس ليست بمزاج وانه اذا تغير عن صحته واعتداله
فانه لا يحس بغيره وهو غير باق على صحته بل قد تغير فيجب ان يكون المدرك لتغيره شي
ثابت هو النفس الذي هو كماله وكذلك اذا انفرق الاتصال يحس بالمزاج وهو قد تفرق
اتصاله وتغير بل يكون المدرك لشي ثابت غيره وهو النفس وكذلك القوى التي في اجسام

اذا تحركت الى خلاف مقتضاها فانما يحركها شي غيرهما وهو النفس وكذلك اذا احست حاسة
شي فان المدرك لها النفس فان الحاسة قد انفعلت عند الاحساس فلم يبق على حالها الوجود
في واجب الوجود من لوازم ذاته وهو الموجب له وذاته هو الواجبية وايجاب الوجود هو
علة الوجود والوجود في كل ما سواه غير داخل في ماهيته بل طارئ عليه من خارج ولا يكون
من لوازمه فذاته هو الواجبية او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه الحق
ما وجوده له من ذاته فلذلك الباري هو الحق وما سواه باطل كما ان واجب الوجود لا برهان
عليه ولا تعرف الا من ذاته فهو كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وكل ما وجوده لذاته يجب
ان يكون واحدا وواجب الوجود وجوده لذاته فهو واحد فان وجوده لانه واجب الوجود
فيقتضي ذلك ان يكون هذا بعينه ويكون غير معلول لانه لا ماهية له بل له الانية اذ كل
ذي انية معلول ان وجوده لا لذاته بل من غيره واجب الوجود يكون الوجود بالفعل
داخلا في حقيقته اذ هو وجوب الوجود لا لازما لحقيقته شك قد ذكر في فصل قبل هذا
الوجوب وواجب الوجود من لوازم ذاته فهو هنا نقض لهذا القول والوجود اذا اخذ
في حد الجوهر وقيل انه الموجود لا في موضوع فانما يدل على حقيقة الماهية ومعناه انه الشي
الذي من شانه ان يكون وجوده لا في موضوع فان هذا مقوم لكل جوهر فان كل شي
يكون الموجود بالفعل داخلا في حقيقته ولم يكن لازما لم يكن ذلك الشي جوهرا وهذا
هو واجب الوجود فواجب الوجود لا يطلق عليه معنى الجوهر اذ ليس هو بجوهر وهو منزه
عن ان يقال انه جوهر الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف واخذ لا
لماهية ومقارنا لها فلا يكون تلك الماهية واجب الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب
الوجود مطلقا لانها لا تجب البتة في وقت من الاوقات وواجب الوجود مطلقا يجب
في كل وقت ويجوز ان يكون ذلك الوجود معلول الماهية او معلول شي في الماهية والوجود
المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا البتة فان كان يقترن ماهيته بواجب الوجود
ان كان يمكن ذلك فيكون تلك الماهية عارضة له وواجب الوجود مشار اليه بالفعل
في ذاته متحقق في نفسه وان لم يكن تلك الماهية فهذه هي الانية فوجوب الوجود لا
ماهية له غير الانية كل عرض وكل صورة مادية ليس يصح وجود طبيعته وانما يصح وجود
شخص منه فتشخصه اما بذاته او لا يكون بذاته فان كان تشخصه بذاته كان شخصا واحدا
مثل صورة كل كوكب ولم يصح وجود اشخاص كثيرة منه وان كان تشخصه بشي آخر فاما ان
يكون ذلك الشي موضوعه او شيئا آخر فان كان شيئا آخر كان تشخصه وشخصيته قائما بذاته
مستغنيا عن موضوعه وان كان موضوعه فيجب ان يترجح موضوعه مصلوحة له عن ساير
الموضوعات التي يجوز ان يكون له بسبب ما يعرض لساير ما الذي كان جايزا ان يكون
موضوعا له من اشخاص موضوعاته فاذن موضوعه هو الذي عين وجوده وشخصيته
فلا يصح وجوده دون ذلك الموضوع ولا يصح عليه الانتقال الصور النوعية كالانسانية
مثلا او النارية كلها واحدة والمادة كذلك واحدة لا اختلاف فيها وهي مستعدة لكل
صورة من حيث هي مادة واذا تعينت مادة ما لصورة ما فانما يكون ذلك بسبب وذلك
السبب حادث بعد ما لم يكن وكل حادث بعد ما لم يكن محدوث في مادة فيجب ان يكون ذلك
السبب المعين لتشخص تلك الصورة في تلك المادة شيئا حادثا في المادة لا في تلك الصورة

وكذلك النفوس كلها واحدة في طبيعتها وجوهريتها واختلافها في الذكاء والبلادة والخيرية
والشرارة للاحوال التي تلحق المادة فيوجب في النفس تلك الهيئة واما اختلافها في الاحوال التي لها
من خارج كالسعادة والنحوسة فلاحوال توافيها من خارج بحركة الفلك او بتقدير الله تعالى غيره
مما يجري هذا المجرى صورة الجسمية التي هي الاتصال تبطل مع بطلان الصورة المقترنة بها المتفقة
اياها موجودة بالفعل كالنار مثلا فان صورة الجسمية التي في هيولاها المقترنة بالصورة
النارية اذا بطلت صورة النار وحدثت صورة الهواء تبطل صورة الجسمية معها وتحدث
صورة جسمية اخرى مع حدوث الصورة الهوائية والدليل على ذلك ان الابعاد التي هي
الاتصالات التي هو بعينها او اشياء تعرض للاتصالات تتغير وتبطل بالتكاثف والتخلخل
فانها اذا تخلخلت بالصورة النارية تلك الهيولى القابلة للاتصال كان الاتصال غير
الاتصال الذي كان عندما كانت قابلة للهوائية فانها امتدت وتزايدت في الاقطار
فاذا تكاثفت الهيولى بطلت تلك الصورة بالنارية وصورة الاتصال معها وحدثت
صورة المائية مثلا واتصال آخر يكون صورة الجسمية فتجتمع الهيولى وتتكاثف وتتقلص
اقطارها فتغير الابعاد دليل على بطلان الاتصال الذي هو صورة الجسمية وعلى حدوث
اتصال آخر الله تعالى خلق هذا العالم مختارا فانه ان لم تقل انه كان مختارا كان ذلك منه
عن غير رضى به وليس المختار اذا اختار الصلاح فعله يلزمه ان يختار ضده ايضا فيفعله
واذا لم يفعل مقابلة لم يكن مختارا بل الاختيار يكون بحسب الدواعي وذاته داعي الى الصلاح
فاختاره هو عاشق لذاته وذاته مبدا كل نظام الخير فيكون نظام الخير معشوقا له بالقصد
الثاني الخير بالحقيقة هو كمال الوجود وهو احد الوجود بالحقيقة والشر عدم فكذلك الكمال
الاشياء الباقية لنا قد نسميها خيرات وليست هي بالحقيقة خيرات النظام الحقيقي والخير
المحض هو ذات الباري ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته وكل ما يصدر عن ذاته
اذ هو نظام وخير يوجد مقترنا بنظام يليق به وخير يليق به اذ الغاية في الخلق هو ذاته وهذا
النظام والخير في كل شيء نظام او كل شيء صادر عنه لكنه في كل واحد من الاشياء غيره في الآخر
والخير الذي في الصلوة غير الذي في الصيام التشبه بالباري في تحري الخير ان يوجد عن الشيء
شيء يكون الخير والفايدة من لوازم قصد اعلى منهما نحن اذا فعلنا فعلا فقد قصدنا به الخير
الذي في ذاتنا فذلك الفعل يكون فيه خير لانه تابع لخيرية ذاتنا ويكون الخير فيه بحسب
ذلك الشيء المفعول وعلى ما يليق به فيكون هذا الخير بالقصد الثاني والقصد الاول انما يكون
الخير الذي في ذواتنا الباري هو عقل لانه هوية مجردة وهو عاقل لان ذاته له وهو معقول
لان هويته المجردة لذاته وكونه ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب ان يكون هناك اثنينية
في الذات ولا في الاعتبار والذات واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقدم
وتاخير في ترتيب المعاني ولا يجوز ان تحصل حقيقة الشيء مرتين كما يعلم ولا يجوز ان يكون
الذات اثنين كما اذا عقلت انا نفسي فيكون قد حصل ذاته في ذاتي فيكون هناك اثنينية
ذاتي العاقلة وذاته المعقولة الباري يعقل ذاته لان وجود ذاته له وكل ذات يعقل ذاتا
فتلك الذات حاصلة لذاتي ذاتها بالحاصل في ذاته هو ذاته لا غيرها وليس هناك اثنينية
فان حقيقة الشيء يكون مرة واحدة ولا يحصل مرتين فليس قولنا ان ذاته موجودة له وقوله
ان ذاته معقولة له يجعل الذات اثنين فان حقيقته لا يعرض لها مرة شيء ومرة ليس كذلك

الشيء وهي حقيقة واحدة دائما وليس لكونها معقولة زيادة على شرط كونها موجودة بل
زيادة شرط على الوجود مطلقا وهو ان وجود ذاته التي هي في معقوله حاصل له في ذاته
لا لغيره اذا قلت اني اعقل الشيء فالمعنى ان اثرا منه موجود في ذاتي فيكون لذلك الاثر
وجود ولذاتي وجود فلو كان وجود ذلك الاثر لا في غيره بل فيه لكان ايضا يدرك
ذاته كما انه لما كان وجوده لغيره ادركه الغير فالاول لما كان وجوده لذاته على الوجه
الذي قلنا كان مدركا لذاته فلا تظن انه اذا قلنا ان كل صورة معقوله فوجودها الذات
ذلك المعقول تكرر الوحدان والذاتان فيكون اثنينية ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي
كنت ادرك ذاتي كما ادركت شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر
الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي
لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اي لا انفعل عن ذاتي في شيء
آخر وهو اني اذا ادركت ذاتي فكان ادراكي لذاتي من اثر يحصل في فكيف ادرك ان
ذلك الاثر هو اثر ذاتي ولولا اني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت اعرف من ذلك الاثر بعلامة
من العلامات انه اثر ذاتي واذا احضرت اثرا من ذاتي في ذاتي او في آلة لذاتي ثم احكم
بان ذلك الاثر هو من ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك وبين ذاتي فاحكم واقول هذا الاثر
هو اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لا من ذلك الاثر بان قيل فمن اثر آخر كان حكمه
حكم هذا الاثر فتسلسل الى ما لا نهاية بالضرورة ويكون ادراكي لذاتي لا الاثر بل لوجود
ضرورة ذاتي في الاعيان لي ولا الوجود اثر آخر لذاتي واذا ادركت شيئا من اثر منه بسبب
انه يوجد منه اثر في فلو وجد هو في لكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اثر يوجد لي
في وليس الا الوجود ثم وجودي في الاعيان لي لا للغير اي فادراكي لذاتي من ذاتي تم اتم
مما لو صح ان ادراكها من اثر واما اذا ادركت ذاتي واعلم اني انا المدرك كان المدرك
والمدرك شيئا واحدا وهذه الخاصية هي للانسان وحده من دون ساير الحيوانات فان
تلك ليس لها شعور بذاتها كل صورة ادركها فانما ادركها اذا وجد مثالها في فانه لو كان
لوجوده في ذاته في الاعيان لكن ادرك كل شيء موجود وكنت لا ادرك المعدومات اذ
فرضناه ان ادراكي لوجوده في ذاته وهذا ان محال لان لانا لا ندرك المعدومات في الاعيان
وقد لا يدرك الموجودات في الاعيان فاذن الشرط في الادراك ان يكون وجوده في
ذهني اذا حصل الذات حصل معها الشعور بها فهو مقوم لها وتشعر بها بذاتها لا بآلة وشعورها
بذاتها شعور على الاطلاق اي لا شرط فيها بوجه فانها دائمة الشعور بها لا في وقت دون
وقت اليقين هو ان تعلم انك علمته وتعلم انك تعلم انك علمته الى ما لا نهاية والادراك للذات
هذه سبيله فانك تدرك ذاتك وتعلم انك ادركتها الى ما لا نهاية شعور النفس الانسانية بذاتها
هو اولي لها فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلا لها بعد ما لم يكن وسبيله سبيل الاوايل التي يكون
حاصلة لها الا ان النفس قد يكون ذاهلة عنها فيحتاج الى ان ينبه كما يكون ذاهلة عن الاوايل
فينبه عليها ولا يجوز ان تتوصل الى ادراكها بغير ذاتها لانه يكون بينها وبين ذاتها غير وهذا
محال والشيء اذا لم يعرف ذاته كيف يعرفه اياها الغير فيلزم من هذا انه لا يكون لها سبيل
الى معرفتها واما الشعور بالشعور فمن جهة العقل ادراك الجسد يكون من جهة الحس اما بالبصر
او باللمس فمن جوز ان يكون المعرفة بالذات من طريق الحس لزمه ان يكون لم يعرف ذاته على

الاطلاق بل عرضها حين احسن جسمه النفس الانسانية انما تعقل ذاتها لانها مجردة والنفوس
الحيوانية غير مجرده فلا تعقل ذواتها لان عقلية الشئ هو تجريده عن المادة واذا لم يكن
مجردا لم يكن معقولا بل متخيلا وهذا مما يستدل به على بقاء النفس لانها مجردة عن المادة في
قوامها بها كنفوس الحيوانات والنفس انما يدرك بوسط الالة الاشيا المحسوسة والمتخيلة
والاشياء المجردة لا تدركها بالة بل بذاتها بانه لا الة لها تعرف بها المعقولات والالة انما
حصلت لها لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات واما الكليات والعقليات فانها تدرك
بذاتها ونفسها وان كانت جزئية فانها عقلية وقد قيل ان المعنى العقلي لا يكون جزئيا بل
يكون كليا وهذا يجب ان يحقق ولو كانت لها الة جسمانية يدرك بها المعقولات لم يكن
المعقولات الا محسوسة او متخيلة وهذا محال فيجب ان لا يدركها بالة بل بذاتها ليس كل
عقلي يكون معنى كليا كالعقل والنفس الباري لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع لا يجمع
في شخصه ولا متكثر الاشخاص بل يوصف بانه شخص ولا معنى به انه شخص من نوع او
شخص جسماني كشخص الشمس مثلا بل انه شئ متميز بذاته عن ساير الموجودات ولذلك
كل واحد من المعقول ولذلك لا يوصف بانه كلي ولا بانه جزوي ويوصف بانه عقلي
اي مجرد لا انه كلي لا لمية لفعل الباري لان فعله لذاته لا لداع دعاه الى ذلك هو الاول
والاخر لانه هو الفاعل وهو الغاية فغايته ذاته ولان مصدر كل شئ عنه ومرجعه اليه
الارادة هي علمه بما عليه الوجود وكونه غير مناف لذاته الفيض فعل فاعل دايم الفعل
ولا يكون فعله بسبب دعاه الى ذلك ولا لغرض الا نفس الفعل علم الباري لذاته لا لعلمه كما
يعلم الاشياء بعلم والعلم هو عرض في النفس وعلمه غير مستفاد من خارج بل يعلم الاشياء
من ذاته علم الباري لذاته فهو يعلم الاشياء جزويها وكليها على ما هي عليه من جزوية وكلية
وثبات وتغير وكون وحدوث وعدم واسباب العدم ويعرف الابديات على ما هي عليه
من ابديتها والحادثات على ما هي عليه من حدوثها ويعرفها قبل حدوثها ومع حدوثها
وبعد حدوثها بعللها واسبابها الكلية ولا يفيده حدوثها علما لم يكن كما نحن لا نعلم الاشياء
قبل حدوثها فكلها حاضرة له فان ذاته سببها فهو لا يذهل عن ذاته ويعرف الجزئيات والشخصيات
باسبابها وعللها على الوجه الذي لا يتغير به علمه ولا يبطل وان تغيرت الجزئيات والشخصيات
فانه لا يعرفها كما نعرفه نحن بادراك الحس له وبالاشارة اليه بل يعرفه بالاسباب الموجدة له
المؤدية اليه الذي لا يتناول هذا الجزئي وهذا الشخص بعينه من حيث يكون مشارا اليه
متخيلا فهو يعرف هذا الشخص باسبابه وعلله المشخصة له فيكون علمه لا يتغير وان تغير
الشخص وبطل ويعرف هذا الشخص وانه شخص مشار اليه وانه فاسد ومتغير ولا يفسد
علمه ولا يتغير بفساده وتغيره ويعرف جميع احواله الحادثة له ويعلم انها يكون حادثة له
ولا يتغير علمه بها لانه يعرفها باسبابها ويعرف عدمه باسباب معدمة له النفس تدرك ذاتها
عند تفردها بذاتها وتجردها عما يلابسها من المادة التي تعوقها عن ادراك ذاتها وما دامت
ملابسة للمادة ممنوة بها فانه مما يغشاها من ذلك الملابس الغريب لا يمكنها الرجوع الى ذاتها
والادراك لها والنفس لا يكون عاقلة بالحقيقة الا بعد التفرد والتجرد عن المادة فان معنى
عقلية الشئ هو ان تجرد العاقل عن المادة وتجرد المعقول عن المادة ان كان الجسم شرطا
في بقاء النفس فلا بقاء لها من دونه وهو اشرف منها لحاجتها اليه واستغنائه عنها فان كا

معادا في المعاد مع النفس لم ينفك الجسم من الانفعال البدنية والقوى الحيوانية التي هي
عوايق لها عن نيل الكمال الجسم شرط في وجود النفس لا محالة واما في بقائها فلا حاجة لها اليه
ولعلها اذا فارقته ولم يكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه اذا لم يكن شرطا في تكميلها كما هو
شرط في وجودها النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لا محالة يكون مجرده غير مستصحبه
لقوة خيالية او وهمية او غيرهما ويفيض عليها العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل
ولا منظم دفعة واحدة ثم يفيض عن النفس الى القوة الخيالية فتخيله مفصلا منظما بعبارة
مسموعة منظومة ويشبه ان يكون الوحي على هذا الوجه فان العقل الفعال لا يكون محتاجا
الى قوة تخيلية في اصابة الوحي على هذا الوجه فان العقل الفعال لا يكون محتاجا الى قوة تخيليه
فخاطب بالفاظ مسموعة مفصلة الفرق بين الارادة والغرض وبين الغرض والدواعي
ان الغرض هو الغاية التي توجب الفعل وكذلك الدواعي والارادة لا يوجب ذلك فالغرض
هو ارادة حادثة الانسان لا يعرف حقيقة الشئ البتة لان مبدا معرفته للاشياء هو الحس ثم يميز
بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرض حينئذ بالعقل بعض لوازمه وافعاله وتاثيراته
وخواصه فيتدرج من ذلك الى معرفته معرفة مجملة غير محققه وربما لم يعرف من لوازمه الا ما ولو كا
يعرف حقيقة الشئ وكان يتدرج من معرفة حقيقته الى لوازمه وخواصه لكان يجب ان يعرف
لوازمه وخواصه اجمع لكن معرفته بالعكس مما يجب ان يكون عليه النفوس كلها محتاجة في ذواتها
الى ان تستكمل بالعقل وهي مستعدة لذلك استعدادا قريبا او بعيدا نفس الحيوانات غير الانسان
ليست بمجردة فهي لا تعقل ذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا يكون
معقولة والوهم لها بمنزلة العقل للانسان العلم هو حصول صور المعلومات في النفس وليس يعني
ان تلك الذوات تحصل في النفس بل اثارها ورسومها وصور الموجودات مرتسمة في ذات
الباري اذ هي معلومات له وعلمه لها سبب وجودها الشعور بالذات يكون بان يعقلها
والتعقل يكون لشئ مجرد والحيوانات نفوسها غير مجردة فلا تعقل ذواتها بل تدركها بقوة الوهم
الشعور بالذات يكون بالفعل فيكون ذاتا على الاطلاق لا يكون باعتبار شئ آخر والشعور
بالشعور يكون بالقوة وحاصلا في وقت دون وقت غاية الحركة اما ان يكون بحسب العقل
او بحسب التخيل فان كان بحسب العقل كان الواجب المقصود يسمى الغاية الحقيقية وان كان
بحسب التخيل كان اما مطابقا لما يتخيل ويسمى عبثا واما مخالفا فيسمى جزافا النفس وان لم يكن في البدن
فان قواها التي تصرفاتها في البدن وهي منتشية بها وهذه القوى مشتركة بينها وبينه وهي تنبعث
عن القوة العملية النفس الزكية اذا فارقت افاض عليها العقول كما لا يكون من لوازمه المعقولات
فتتجلى لها الاشياء دفعة ولا تحتاج الى المخصصات ان فرضنا وجود غير الباري وغير العالم
وكان الاله مستقدما على العالم حتى لو لم يكن ذلك المعنى ما كان الاله متقدما فذلك المعنى يجب
ان يكون موجودا قبل وجود العالم فاما ان يكون ذلك المعنى واجب الوجود بذاته او واجب
الوجود بغيره فان كان واجب الوجود بذاته كان واجب الوجود بذاته اثنين وهذا محال
وان كان سبب ذلك الشئ الاله فالكلام في ذلك كالكلام في العالم انه هل الاله تقدمه اولا
تقدمه فالتقدم والتاخر هو الحاجة والاستغناء وطبيعة الوجوب قبل الامكان ونحن عرفنا
حقيقة واجب الوجود قبل معرفتنا بامكان الوجود وعرفنا خواص كل واحد من الحقيقتين و
عرفنا ان واجب الوجود بذاته ما خواصه والممكن بذاته ما خواصه وعلمنا ان الممكن لا يصح

وجوده الا بواجب الوجود بذاته ثم اعتبرنا لو كان وقوع اسم الحدث على هذا الشخص مثلا
بسبب تقدم الخالق عليه بالزمان والزمان غير محدث لانه لا يصح ان الخالق متقدم على الزمان
بزمان آخر فان لم يكن الحدوث بسبب تقدم الزمان بل بسبب تقدمه بشيء آخر فهو شيء لا يعرف
لا برهان على ان النفوس الغير المستكملة اذا فارقت يكون لها مكملات كما يعتقده بعضهم ان
نفوس الكواكب مكملة لها فان تلك النفوس المفارقة مكملة لها وكذلك لا برهان على ان النفوس
الغير المستكملة اذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقات مكملات ان كانت رؤية النائم فيضا من
العقل الفعال على النفس اولا ثم تفيض عنها الى القوة الخيالية ثانيا فعلى هذه القضية يجوز
ان يكون تلك الانفس يفيض عليها من العقل ما يكملها اذ النفس مستعدة في كلتي الحالتين
لقبول ما يفيض عنه ولا تحتاج في قبول ذلك الفيض الى قوة من قوى البدن اذ هي تقبل
ما تقبله عن العقل من غير حاجة الى واسطة متوسط فاذا كان ذلك كذلك فيشبه ان يكون
بعد المفارقة تقبل عن العقل فيضه من غير حاجة الى قوة من القوى ان كانت انما تركوا
ويظهر ويكمل من اجل مفارقتها البدن فيجب ان يكون لها عند مفارقتها وهي غير مستكملة
تخيلها لتتعلم من التخيل المعلومات فتستكمل ويكون لها حال بعد حال متجردة ويكون في الحركة
اذ هي من صفاتها الحكمة الالهية تقتضي ان يبلغ كل شيء كماله الموجود في حده لا الكمال الذي يتجاوز به حده
فان هذا محال فانا لو توهمنا انه يبلغ بالحس كمالا ليس في حده وهو ان يصير عاقلا لكان
ذلك غلطا من الوهم والحال في النفوس الغير المستكملة شبيهه هل يبلغ بها عند المفارقة درجة
النفوس المستكملة ام هذا مجاوزة بها حدها راى القدماء في النفس الباقية انه يتولد من هذه الانفس
الانسانية والعقول الفعالة نفس يكون تلك الباقية وهي غير النفس الانسانية والنفس الانسانية
فانية ان قال قائل ان الزمان معنى يوجده الله في الحركة وان لم يشاء لم يوجد قيل هل يصح
ان يوجد حركة في مسافة ثم لا يكون لتلك الحركة مقدار الا نفس يجب ان يكون علتها مع الموجد
اشياء تعين وتخصص وتلك هي الحركات كل ما وجوده له فهو مدرك ذاته وكل ما وجوده لغيره
فذاك الغير يدركه ولا ينعكس هذا فيكون ما يدركه غيره يكون وجوده لذلك الغير وايضا
فان الادراك بالحس يوجب ان يكون هناك شيء علم انه قد ادرك المحسوس بالحس ويكون غير
الحس وهذا هو النفس لا محالة الباري يعقل كل شيء من ذاته لا من ذلك الشيء ولا من ذاته ولا
من وجوده ولا حال من احواله فانه ان كان يعقله لا من ذاته بل من خارج عن ذاته لكان
فيه انفعال وكان هناك قابل لذلك المعقول لانه يكون له بعد ما لم يكن ويكون على الجملة
له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره واذ هو مبدا لكل شيء فهو يعقل ذاته ويعقل ما هو مبدا له
ويعقل ما بعده ولوازمه وما بعد ذلك الى ما لا يتناهى ويعقل الاشياء الابدية انها ابدية والاشياء
الفاسدة انها فاسدة اذ يعقل اسبابها وعللها ولوازمها ويعقل الاشياء الزمانية والزمان اذ هو
من لوازمها ويعقل المتحرك والحركة وانها زمانية ومتحركة ويعقل الشخصيات من الفاسدات
من جهة عللها واسبابها كما لو يعقلها انت من جهة عللها واسبابها كما لو يعقلها انت من جهة
عللها واسبابها مثلا اذا عقلت انت انه كلما عفنت مادة في عرق تبعه حمى ويعلم مع ذلك
من الاسباب والعلل ان شخصا ما وجد يحدث فيه هذه فحكم ان ذلك الشخص يحم فهذا الحكم
لا يفسد وان فسد الموضوع ويعرف كل شيء كما هو موجود بعلله واسبابه ويعرف المعدومات
بعلل اعدامها واسبابها ويكون علمه بها سبب وجودها لا وجودها سبب علمه وذلك بخلاف

احوالنا فانا نعلمها من وجودها ونعرف الجزويات من جهة كلياتها الاجسام الاسطقسية
كائنة فاسدة وهيولاها فيها آثار جميع الصور بالعموم وآثارها بالخصوص ولا يصح ان يكون
وجودها على هذه الصورة اعني ان يكون فيها آثار صور كثيرة مختلفة عن معنى احدي الذات
كما كان الامر في هيولى كل فلك فوجب ان يكون تابعا لشيء فيه كثرة عامة وتعين ولما كان
المعنى المشترك من الفلك الذي معينا في وجود الهيولى معنى نوعيا او جنسيا لم يصح وجود
شيء احدي الذات عنه وكان ذلك العام معينا في وجوده اعني في وجوده ان فيه صورا
مختلفة لكن وجب ان يكون علة وجوده الواحد المعين واحد معين وذلك الشيء لا يصح ان
يكون جسما لما عرف فيجب ان يكون عقلا والسبب المخصص للصور الخاصة يجب ان يكون
متغيرا لكثيرا بالفعل وذلك السبب جزويات الحركات الفلكية الاول يتشخص بذاته لا بلوازم
ذاته لانه لو لم يتشخص بذاته ما كان واجب الوجود بذاته بل بغيره وهذا محال في العقول المفارقة
يتشخص بلوازمها فلذلك لم تتكثر اشخاص كل عقل فيها ولوازمها هو عقله الاول وعقله لذاته
وعقله لما بعد ذاته مما هو سببه وامكان وجوده من ذاته ووجوب وجوده من الاول معنى
الشخص ما لا يصح وقوع الشركة فيه ومعنى النسبة حالة وجود ما بالقياس الى وجود آخر او مع وجود
آخر المعلول الاول عن العلة الاولى هو واحد وفيه كثرة من جهة انه وحده ووجوده والعلة الاولى
كان وجود الحسب هذا المعلول هو احدي الذات بسيط لانه لازم عن الاول الاحدي فيجب
ان يكون عقلا محضا بسيطا ولا يجوز ان يكون صورة مادة ولا مادة وان يكون اللوازم بعده
توجد بوساطته فاما البرهان على انه لم يلزم عن الاول هذه الموجودات فلا سبيل لنا اليه ومعنى
اللزوم للذات هو ان يصدر عن الذات شيء بلا سبب متوسط بينهما فجميع لوازم الاول يجب
ان يكون لذاته لا لعارض وسبب ويجوز في افعالنا ان يكون عن سبب متوسط فانها لا يلزم
ذواتنا بل يلزمها ماخوذة مع عارض آخر من ارادة متجددة او عرض حاصل او شوق الى شيء
او عزيمة صادقة من اللوازم ما يلزم الشيء بسبب عارض له ومنها ما يلزم لازما قبله واللازم الذي
يكون بواسطة عارض لا يصح في الاول الفيض انما يستعمل في الباري وفي العقول لا غير لانه لما
كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها
عنه دائما بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك كان الاولى به ان يسمى فيضا المعلول الاول هو العقل
الفعال امكان وجوده له من ذاته لا من خارج فانه لو كان من خارج لزم ان يكون له امكان
يقبل به هذا الامكان فيتسلسل اختلاف الافعال يكون باختلاف الاغراض والغرض في النفوس
السماوية واحد فلذلك لا تختلف حركاتها والغرض هو التشبه بالاول فيكون ابدا على نظام واحد
ونهج واحد ذات الباري عن غرض هو يعقل ذاته ويعقل انه يصدر عن هذه الاشياء فيعرف
خيرتها ووجه الحكمة فيها ارادته ليس لها داع كارادتنا فان ارادته علمه ولكن باعتبار واعتبار
الارادة اذا كانت تابعة لقصد من خارج تغيرت بحسب المقصود فيصح ان يصدر عن مريد
واحد بحسب اختلاف الدواعي افعال مختلفة واما اذا لم يكن الارادة تابعة لداع كانت الافعال
الصادرة عن ذلك المريد على سبيل اللزوم اللزوم على وجهين احدهما ان يكون الشيء لازما عن
الشيء لطبيعته وجوهره كلزوم الضوء عن المضيء والاسخان عن الحار والآخر ان يكون لازما عنه
وهو ان يكون تابعا لعلمه بذاته وانه يعلم انه يصدر عنه ذلك اللازم وهو اللزوم الذي يلزم
عن الباري فانه في ذاته كامل تام معشوق عالم لذاته ان له المجد والعلو وان هذه الموجودات عنه

لازمة عن علمه بذاته وعن مجده وعلوه وعن خيريته لان الخيرية شئ غير ذاته الفلك يعقل
هذه الاشياء ثم يتخيلها ونحن نتخيل الشئ اولا ثم نعقله التخيل يكون جزئيا ويكون لا محالة لذى
جسم والفلك يعقل الاشياء يعقله ثم يتخيلها بنفسه الفلك والكوكب يعقل الاشياء فيستقر بها
الالتذاذ بهذا التعقل فيتبعه الحركة كما نتخيل نحن شيئا فنستقر بذلك فتحدث فينا حركات كالتوجد
والنشاط الا ان الفلك يتصور الغاية مع تلك الحركات ولا نتصور نحن الغاية الذى تحدث
فى الفلك وعندما يعقل من الاول هو كالوجد الذى يلحقنا عندما يخيلنا شئ النفوس الفلكية يتصور
احوالا لا يعرف وجه الحكمة فيها فيستقربها ويعرض لها كالنشاط فيتبعها الحركة فيكون عن حركاتها
هذه الكاينات وتلك الاحوال لو ادركنا ما كنا ندركها الآن ولسنا نعرف وجه الحكمة فيها فيتعجب
منها فيكون التغير الذى يعرض لنا بالضد مما يعرض لها فان تلك النفوس يعرف وجه الحكمة فيها
ونحن نجهله كما ان هذه الاحوال الدنياوية يتعجب منها الناس فانها يستقر من يعرف وجه الحكمة فيها
اكثر هذه الكاينات واحوالها تحدث عن هذه الحركة بالقصد الثانى الفلك له عقل مفارق يعقل
الاشياء به ويستمد تعقلها من عقل فعال فاذا عقلها على هذا الوجه افاضها على نفس الفلك الحيوانية
فتتخيلها لما كانت النفس الفلكية متحركة نحو الكمال الاول وهو المفارق ولم يكن ذلك الكمال مما يبلغ
بالحركة صار كل حد ينتهى اليه فى الحركة علة يطلب حدا آخر فكذلك الى لا نهاية الانفس الانسانية
العقلية للحر هما اذ ليست هى منطبعة فى مادة واما النفس الحيوانية والنفس النباتية فكلاهما متحيزة
ومنطبعة فى البدن وهى قوى البدن النفس لا تعقل ذاتها ما دامت مقارنة للمادة ولو عقلتها
لكانت كاملة كالعقول التى تعقل ذواتها ولعلها تعقل ذاتها فتعقلها لذاتها اذا فى دها لكنها لا
تعقل انها تعقل ذاتها فانها تعلم ذلك بالكتاب وتنبيه عليه النفوس المفارقة لا تتشخص
بوضع ولا بدن فلا محالة ان لكل واحدة منها اختصاصا بحال استفادتها من التشخص الاول
الذى كان لها قبل المفارقة الا انا لا نعرف ذلك الاختصاص العلة المفارقة المبدعة للنفوس
نسبتها الى كل واحدة منها نسبة واحدة وكذلك المادة فان حصول نفس منها فى مادة مخصوصة
يكون بسبب مخصص ترجح وجود هذه النفس على النفوس معقول العقول الفعالة من كل
شئ سبب لوجوده ويجب ان يكون بازاء كل معقول امكان وجود فان كان ذلك الشئ الذى
له امكان وجودها يجتمع نوعه فى شخصه لم يحتج ذلك الشئ الى مخصص له وكان لازما لذلك المعقول
فان كان ذلك الشئ ليس مما يجتمع نوعه فى شخصه بل فى اشخاص كثيرة ويحتاج فى كل شخص
الى مخصص يخصصه به المخصص للنوع المجتمع فى شخص واحد ليس هو من خارج لانه انما تشخص
فى ذلك الشخص الواحد لاجل ذلك الشخص ولانه ذلك الشخص ويقتضيه ذلك الشخص مثلا
لو كان البياض كله مما يجتمع فى موضوع واحد حتى تخصص بذلك الموضوع من دون ساير
موضوعاته لكان تخصصه به لاجل ذلك الموضوع ولانه يقتضيه ذلك الموضوع والحركة هيئة
غير قارة بل هى متجددة متجزئة بعد جزء ولا يجتمع كلها فى موضوع واحد فلكل حركة مخصص وهو
ارادة متجزئة والكلام فى الارادة كالكلام فى الحركة فان هذه الارادة تحتاج الى مخصص العلل
المفارقة المحدثة للنفوس الانسانية ليس بان تحدث عنها نفس اولى من ان تحدث نفس اخرى
والموضوع للنفس وهى المادة المطلقة كذلك ليس بان تحدث فيها نفس اولى من ان تحصل نفس
اخرى الا بان يخصص المادة شئ فيكون قبولها لهذه النفس دون تلك النفس وذلك الشئ
هو مزاج مخصص له لمادة فيكون المادة بذلك ترجح وجود هذه النفس على غيرها وكذلك

الصور فى المواد والاعراض فى الموضوع لا يرجح المادة هذه الصورة على غيرها الا بسبب
مخصص ولا يرجح الموضوع ذلك البياض مثلا على غيره الا بمخصص الا ان المخصص فى الصور
والاعراض يخصصها بالمواد والموضوع يوجدها فيها وفى النفوس يخصصها بالاجسام الموضوعة
لها ولا يطبعها فيها لان النفوس قائمة بذواتها وتلك الاجزاء لا يقوم بذواتها ان قال قائل
لا يصح فى الله انه لم يقدر فى وقت على الخلق لانه ابدا كان قادرا بل انما وجب فى المخلوق ان
يخلقه فى حال دون حال فنقول اما ان يكون هذا الصلوح عند الفاعل او عند المنفعل
ولا يصح ان يكون سبب الفاعل فاذن هو عند المنفعل وهذا الصلوح يصور الاستعداد
التام والاستعداد التام يكون بتغيره والمعدوم على الاطلاق لا يتغير حاله فاذن يجب
ان يسبقه وجود آخر غير الفاعل قد يتغير وهذا هو صفة الحركة وكل حادث يجب ان يسبقه حركة
فالحركة سرمدية فيجب ان يكون هنا متحرك سرمدى وهو الفلك مفروضهم ان يصح ان يكون
قبل وجود الزمان معنى نتوهم كانه مدة ثم لا يكون زمانا وهذا هو معنى وهى فى الحقيقة الا ان
ذلك المعنى يمكن ان يخلق فيه حركات يطابق البعض منه وحركات يطابق الكثير منه وهو فى
نفسه غير ثابت فيكون بعينه هو الزمان اذا يحصل فيه الاقل والاكثر والنقص وهذا كله من
صفات الزمان السوال الذى يسال فى الاشياء السرمدية وهو هل كان وقت لم يكن موجودة فيه
فهو كما يقال هل كان زمان لم يكن فيه زمان فالجواب هذا المعنى الذى يسال عنه موجود ام
غير موجود وهذا المعنى اما ان حالة لتلك الاشياء فى ذواتها واما حالة لها من خارج فان كا
فى ذواتها فانها فى اى وقت فرضت على حالة واحدة وهى لا وجود لها من ذاتها لا قبل ولا بعد
وانما الوجود لها من باريها وان كانت حالة من خارج ويصح ان يكون موجودة فالكلام فيها
كالكلام فى الاول فان صح ان يكون موجودة فلم لا يصح ان يكون تلك الاشياء موجودة
قولهم كان ولا خلق ان عنى به مجرد مفهومنا لوجود البارى مع عدم الخلق كان شيئا ولحينئذ
يكون ولا خلق حين يعدم الخلق ويبقى هو فان دل على معنى ثالث غير الخلق وغير الخالق
ويكون يدل على غيرهما كان الكون معنى غيرهما يصح فى هذا الكون الفوت واللحاق فهذا
الكون غير البارى وهو شئ غير ثابت هو صفة الزمان او الحركة وكلاهما متعلق بالحس انا
اذا علمت جزويا ما كالكسوف ثم علمت لا كسوفا فليس علمى بالاول هو علمى بالثانى لان ذلك قد
تغير لانى اعلم كل واحد منهما فى ان مفروض ويكون قد ادخلت الزمان فيما بينهما فتغير علمى لو
ادركنا هذا الجزوى من جملة علله واسبابه الكلية وعلمنا صفاته المتشخصة له باسبابها وعللها
الكلية لكان علمنا هذا كليا لا يتغير بتغير المعلوم فى ذاته فان اسبابه وعلله الكلية لا متشخصاته
لا تتغير ولا يفسد متشخصاته وان كانت جزوية فان لنا عللا واسبابا كلية لا تتغير فالبارى
يعرفها كلها كلية وهو يعرف اوايلها من ذاته لان وجود ما عنه وهو يعرف ذاته ويعرفنا علة
الاول واولا الصدور الموجودات عنه فعلمه غير مستفاد من خارج يلزم ذاته وذاته لا تتغير
يعرف الشخص واحوالها الشخصية ووقته الشخصى ومكانه الشخصى من اسبابه ولوازمه الموجبة
له المودية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هى سبب الاسباب فلا يخفى عليه شئ ولا
يعزب عنه مثقال ذرة ينبغى ان يجتهد فى ان لا يجعل علمه عرضة للتغير والفساد البتة بان
يجعله زمانيا او مستفادا من الحس ومن وجود الموجودات فيلزم ذاته ان ادخل فى علمه
الزمان ان يكون متغيرا وفاسدا لان الشئ يكون فى وقت محال ويكون فى وقت آخر

محال آخر لما كان علمه سببا لوجود الموجودات عنه من دون آلة وارادة متجددة بل كانت
الموجودات تابعة لمعلوماته صح معنى قوله كن فيكون **الحي** هو الدراك الفعال ولما كان علمه
سببا لوجود الاشياء وكان عالما بذاته كان من حيث عالم فاعلا وكان من حيث هو عالم حيا
اذ لا يحتاج الى شيء آخر يفعل كما لو كان علمنا يكفي في ان يفعل شيئا لم نحتج معه الى قوة اخرى بها
يفعل بل كنا من حيث عالمين فاعلين ولكنا احياء من حيث نحن عالمين **العلم** في الاول
هو نفس الارادة لان هذه المعلومات مقتضى ذاته وهذا المعنى هو معنى الارادة المعتزلة
يعرضون علة الوجود على حال من حالات الوجود وهو الحدوث لا علة الوجود نفسه وعلة
الوجود يكون مع المعلول وعلة الحدوث لا يكون معه وكل من يقول لعلة الحدوث فانه
يعتقد ان الموجودات تحتاج في ان يكون لها هذه الصفة وهو سبق العدم الى علة والموجودات
في ان سبقها عدم لا تحتاج الى علة بل تحتاج في نفسها الى علة عندهم ان الارادة شيء خارج
عن ذات الباري لا بد من ان يحدث لذاته او في ذاته معنى يودّي تأخره الى ارادة لانه
لم يرد ثم اراد فان كان يوجد شيء بعد ما لم يوجد يجب ان يبحث عنه كيف يوجد وعلى ذلك
يكون للارادة داع ويكون كارادتنا وارادتنا يكون سببها الحركة لانها حادثة وكل حادث
فسببه الحركة عندهم ان ههنا ذاتا عامة موجودة بالفعل وانها اذا تخصصت باحوال وصفات
صارت تلك الذات متميزة عن نفسها اذ تخصصت بصفات واحوال اخرى مثلا اذا تخصصت
بصفات صارت انسانا واذا تخصصت بصفات واحوال اخرى صارت حيوانا آخر او جمادا
وهي عندهم موضوعة لاشياء كثيرة وكونها ذاتا غير كونها انسانا ويعنون بذلك ما نعنيه
بالكلي الذي هو لازم للحقائق في اذهاننا عندهم ان علمه لذاته فانه اذا قابل به هذا المعلوم
صار عالما لذلك واذا قابل به معلوما آخر صار عالما لذلك الآخر ومثلوه بالمرآة التي تقابل
بها الشيء فينطبع فيها صورته ادراكي لذاتي هو مفهوم لي للحاصل لي من اعتبار شيء آخر
فاني اذا قلت فعلت كذا فقد عبرت عن ادراكي لذاتي والا فمن اين اعلم اني فعلت كذا
لولا اني اعتبرت ذاتي اولا ثم اعتبرت فعلها ولم اعتبر شيئا ادركت به ذاتي الحس طريق
الى معرفة الشيء لا علم وانما يعلم الشيء بالفكرة والقوة العقلية وبها نقتنص المجهولات بالاستعانة
عليها بالاوائل **الطريق** المسلوك الى معرفة الباري هو انا جئنا فقسمنا الوجود الى الواجب
وغير الواجب ثم قسمنا الواجب الى ما هو بذاته والى ما ليس هو بذاته وقسمنا غير الواجب
الى ما هو غير واجب بذاته الذي هو الممتنع والى ما هو غير واجب لا بذاته وهو الممكن وعرفنا
خواص كل واحد من هذه الاقسام بعضها بواسطة بعض مثلا عرفنا علم واجب الوجود بذاته
بواسطة سلب المقداري عنه اي ان ما ليس بجسم يجب ان يعقل ذاته وعرفنا قدرته بواسطة
شيء آخر ثم هلم جرا حتى عرفنا جميع خواصه وعرفنا بعد ذلك خواص كل قسم من الاقسام ايضا
حتى وجب عندنا من ذلك ان ما خلا واجب الوجود بذاته الذي هو واحد متعلق الوجود
بواجب الوجود في وحدة واجب الوجود ان كان واجب الوجود اثنين فلا شك ان كل
واحد منهما متميز عن الآخر بفصل او خاصة ولو كانت الخاصة او الفصل دخلا في حقيقته لكان
يفيدان ماهية الجنس فان كل واحد منهما يفيد وجود الجنس ويعين الجنس والوجود ههنا
هو نفس الجنس وذلك محال فان الفصل والخاصة لا يفيدان حقيقة الجنس ولا تقومه والا
فان الجنس لا يكون جنسا من دونهما فكان مبدا الحيوان الناطق يكون الناطق تمام الحيوان

فلا يكون ما ليس بناطق حيوانا فاذا انهما يفيدان وجود الجنس لا ماهيته فلو كانا يدخلان
على واجب الوجود وكانا يفيدان وجوده وكان الوجود حقيقة واجب الوجود لكانا
يفيدان حقيقته الجنسية واذا واجب الوجود من دون الفصل والخاصة له وجوب الوجود
فان رفعت الفصل والخاصة من كل واحد من واجبي الوجود فاما ان يبقى لا اثنينية اولا
يبقى فان بقيا اثنين كان المعنى الواحد اثنين وهذا محال فان بطل معنى وجوب الوجود
مع رفعهما كان الفصل والخاصة شرطا في حقيقة المعنى العام اعني وجوب الوجود وهذا محال
نعم ان كانت الماهية غير الانية صح ان يصير المعنى الواحد اثنين بالفصل والخاصة فاذا لا يصح
ان يصير واجب الوجود بذاته صفة لشيئين على انك قد عرفت ان المعنى الكلي لا يتعين شيئا
واحدا من جملة ما هو كلية الا بعلة لكان ممكن الوجود لا واجبه فاذا اعني واجب الوجود
ليس للامور العامة **علم الاول** هو من ذاته وذاته سبب للاشياء كلها على ترتيبها فعلمه بالاشياء
هو نفس وجودها فهو يعلم الاشياء التي لم يوجد بعد على انها لم يوجد بعد ويعرف اوقاتها
وانها متى وجدت واذا وجدت تلك الاشياء لم يتجدد علمه بها فيستفيد من وجودها علما مستانفا
وهو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة ويعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه
الكلي فانه يعرف اشخاص الزمان كما يعرف اشخاص كل شيء على الوجه الكلي ويعرف احوال
كل شخص وانفعاله وتغيراته واختلاف الاحوال به وعدمه واسباب عدمه على الوجه الكلي
الذي لا يتغير البتة ولا يزول بزواله ولا يجوز ان يدخل عليه الماضي والحاضر والمستقبل
من الزمان كقولك كان وسيكون وهو كائن من حيث هو كذلك فانه اذا اعلم كان او
يكون فبالاضافة الى زمان مشار اليه والاشارة لا يصح الا بالحس المثل لا يكون سببها بالمثل
من كل وجه بل يكون بينهما خلاف في اشياء والا كان هو ذاك بعينه **الاشخاص** كلها متميزة
في علم الله **الحد** يجب ان يكون لموجود فان العقل هو الذي يحققه وهو المقوم لوجوده كل
مادة اذا حصلت مستعدة للصورة فانها يستحق بذاتها من واهب الصور ان يفيض
عليها صورة بلا زمان من غير توقف فيه ومثاله المشف اذا قابلت به الشمس فانه يقبل
ضوءها بلا زمان ومن غير توقف فيه ولا يجوز ان يكون لها صورتان صورة تفيض عليها
من واهب الصور عند استعدادها وصورة تنتقل اليها فلا يجوز اذا ان يكون للبدن نفسان
فاذا لا تناسخ والنفوس حالها في التناهي واللاتناهي حال الابدان فهما غير متناهيين
الهيولى الاولى مبدعة والصورة الاولى مبدعة ابدعهما الباري معا لكن الصورة سبب لها
في تقومها بالفعل وعلة لها فالهيولى لا يفسد البتة لانها لا ضد لها والصورة تبطل عنها لا تفسد
لتضادها وهي الصورة الثواني التي هي النارية مثلا والهوائية والمائية والارضية لا الجسمية
التي تتقوم بها الهيولى فلو كانت هيولى ما حدث لكان يحتاج في حدوثها الى الهيولى متقدمة
فكان يتسلسل الامر فيها الى غير النهاية **الصورة** سبب للهيولى في تقومها ووجودها بالفعل
فالهيولى سبب للصورة في تشخصها وان لم يكن سببا لوجودها واذا فارقت الصورة
الهيولى بطل تشخصها فبطلت اذ تعين وجودها في تلك المادة **الهيولى** متناهية والصور
متناهية والاجسام متناهية ولو لم يكن الهيولى متناهية لزم منها ان يكون شيء منها غير
منتقش بصورة اذ الصورة متناهية والاجسام متناهية والهيولى مستعدة لان يقبل
كل صورة لكن بعضها يعوقها عن قبول بعض وبعضها يحصل لها اولا وبعضها ثانيا ويكون

سببا لها فى استعدادها البعض الكيفيات التى تتبع الصور اذا ابطلت بطل معها الصور
نفسها كالبرودة فى الماء اذا ابطلت بطل معها المائية وسببها مجهول فانه لا يلزم من بطلان
كيفية تابعة ان يبطل صورة متبوعة فان الصورة سبب لتلك الكيفية وكذلك الكيفيات
تبطل للتضاد بينها والصورة لا تضاد بينها كالحرارة فى النار يبطلها البرودة فى الماء لكنها
اذا ابطلت البرودة عن الماء بطل معها صورة الماء وهذه الكيفية اعنى الحرارة تعد المادة لان
تخلع تلك الصورة اى صورة الماء كل شئ يكون بالفعل يسمى صورة وكذلك سميت الصورة
الجسمانية صورة لانها تقيم الاجسام بالفعل الهيولى لا تحصل لها كل ما هى مستعدة له معا لان
بعض ذلك يعوقها عن بعض وبعضها سبب له فان تستعد البعض الاشيا الممكنة لما كانت
علتها هذه الكيفيات اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فان المزاج يحدث من تفاعلها
فواجب فيه ان يبطل وينقص المزاج من بطلان الكيفيات اذ هى علة لها واما الاشيا البسيط
فلا فاعل لها تلك الكيفية التى فيها كالنار مثلا ليست علتها الحرارة التى فيها لانها كيفية تابعة
لصورتها واذا ابطلت الحرارة بطل معها صورة النار ولا يعرف علتها حصول المحسوسات فى الحواس
انما يكون السبب فيه استعداد الحواس له فان ايدينا مثلا انما تحس بالحرارة وتتاثر عنها للاستعداد
الذى هو فيها والبصر انما تحصل فيه صورة المبصر للاستعداد الذى هو فيه والسمع انما تحدث فيه
الصوت للاستعداد الذى هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس
فيها واما ان يعلم ان المحسوس وجود من خارج فهو العقل والوهم والدليل على ذلك ان المجنون
مثلا تحصل فى حسه المشترك صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول هذه المبصرات
التى اراها لكن لما لم يكن عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم انها بالحقيقة مرئية
وكذلك النايم يرى عند منامه فى حسه المشترك اشياء لا حقيقة لها وسبب ذلك حصول تلك الصور
فى حسه المشترك فيتخيل له انه يراها بالحقيقة وذلك بعينه العقل عن تدبيرها ومعرفتها وكذلك
اذا تاثرت ايدينا عن حرارة فلحسنا بها لا يكون لها الا الاحساس بها فاما ان يعلم ان هذه الحرارة
لا بد من ان يكون فى جسم حار فانما ذلك للعقل وكذلك اذا حملت شيئا ثقيلا فانما تحس بالثقل و
تنفعل عن الثقل والنفس او الوهم يحكم بان هذا الثقل لا بد من ان يكون فى جسم الشئ لا يتاثر
عن شبيه كالحار لا يتاثر عن حار مثله فكذلك الجسم لا يتاثر عن الجسم بل انما ينفعل الشئ عن مضاده
كالبارد ينفعل عن الحار واذا احست ايدينا مثلا حرارة مجاورة لحرارتها زايدة عليها احست
وتاثرت عنها فان كانت الحرارة مثل حرارتها لم تحس بها لان الشئ لا تحصل فى شئ مرتين فالحرارة
الحاصلة فيها شبيهة بالطارية عليها فاذا زادت عليها تاثرت اليد منها فلا يكون الحاصل منها
مثلها الاشياء اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقة وجودها لها فلذلك يدرك
ذواتها والنفس وجودها لها فلذلك يشعر لذاتها ويدركها والالات الجسدانية وجودها
لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهى القوة الباصرة فلذلك لا يدرك ذاتها وليس كذلك
النفس المحسوسات توافى الحواس وتنطبع فيها والشك فى الحاسة المبصرة هل تنطبع فيها المبصر
او تخرج منها شعاع الى المبصر ولو كان تخرج منها الشعاع لكان يجب ان يكون ما يبصر اكبر قدره
فى الحقيقة لان الشعاع الواقع عليه تنتشر فيه المبصر اما ان يكون المودى اليه الهواء مرئيا معه
فيجب ان يكون قدر ما تحصل منه فى البصر لا يكون زايدا على حقيقته وذلك يختلف بحسب القرب
والبعد فان القرب يجعله اكبر والبعد اصغر لان القاعدة يكون المبصر فالزاوية يكون

فى البصر فاذا ابعد المبصر يكون الزاوية احد وان كان المودى له الماء فيجب ان يكون قدر
الحاصل منه فى البصر اكبر لان المبصر ينتشر فى الماء ويكون الماء مرئيا فتكون القاعدة حينئذ
جزءا من الماء الذى انتشر فيه ذلك المبصر ثم تمتد الى البصر على خطين من جرم الماء فيكون
الزاوية اعظم والمرئى فى المرآة انما تحصل فيها صورة المبصر بقدر جرم المرآة ثم تنعكس منها الى البصر
فتكون على زوايا مختلفة الادراك هو حصول صورة المدرك فى ذات المدرك والادراك
بالحواس يكون هناك فعل وانفعال لا محالة فنحن اذا ادركنا ذواتنا فانما يكون المدرك لها
نفوسنا التى لا تنفعل البتة لا امزجتنا وابداننا ولا يكون مدركها بالة بل يدركها بذاتها فانها
ان كان المدرك لها مزاج فالمزاج قد انفعل عن ادراكها وتغير فيكون غير ثابت ولا باق
على حالته التى كانت له قبل الادراك فيجب ان يكون المدرك لها شيئا ثابتا وهو النفس الذى
هو كماله النفس ليست بمزاج وانه اذا تغير عن صحته واعتداله فانه لا تحس بتغيره وهو غير باق
على صحته بل قد تغير فيجب ان يكون المدرك لتغيره شئ ثابت هو النفس الذى هو كماله وكذلك
اذا تفرق الاتصال تحس به المزاج وهو قد تفرق اتصاله وتغير بل يكون المدرك له شئ
ثابت غيره وهو النفس وكذلك القوى التى فى اجسامنا اذا تحركت الى خلاف ميولها فانما
تحركها شئ غيرها وهو النفس وكذلك اذا احست حاسة بشئ فان المدرك لها النفس فان
الحاسة قد انفعلت عند الاحساس فلم تبق على حالها هذه الكيفيات الاربع هى فصول الاسطقس
والاسطقس هو الموضوع للمزاج ولذلك يكون المركبات اذا ابطلت عنها هذه الكيفيات
التى هى فصول الاسطقس الموضوع للمزاج بطلت باسرها لانها تبطل بها قوام مزاجها وليس
هى هيولى للعناصر التى هى غير الاسطقس باعتبار بل هى صور النار والهواء والماء والارض
ومع ذلك اذا ابطلت بطل معها الصور ادراك الالم لا تتم الا باستحالة فى المزاج ومحال ان
تبقى الكيفية المستحيلة مع المستحال اليه ومحال ايضا ان يدرك ما ليس بباق والمدرك غير
المزاج والتركيب الصحيح ما دام صحيحا لم يدرك تفرق الاتصال انما يدرك اذا حصل تفرق
والمتفرق من حيث هو متفرق غير باق على صحته انما الباقى على صحته ما لم يلحقه التفرق فالمدرك
للالام الحاصلة من جملة تفرق الاتصال شئ ثابت غير التركيب الذى يفصل معنى قوله ماهية
الجوهر جوهر هو بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة له واذا
عقلت النفس منه هذه الصفة فانما تحصل منه فى النفس معقول ماهيته ومعناها لا ذاتها
وسواء كانت ماهيته فى الاعيان او فى النفس فان النفس تعقل منها انها الموجود فى الاعيان
لا فى موضوع وليس اذا كانت فى النفس او فى العقل فى موضوع بطل هذا الحكم عنها ولم يكن
ماهية يكون فى الاعيان ليس فى موضوع وهو مثل حجر المقناطيس والكف هذه الماهية وهى
انها ماهية من شانها ان يكون موجودة فى الاعيان لا فى موضوع اذا عقلت وحصلت فى
العقل لم تتغير عن حقيقتها فانها يكون ايضا فى الاعيان لا فى موضوع وهذا المعقول منه هو
من لوازمه لا ماهية الجوهر من حيث هو جوهر اذا وجد كان وجوده لا فى موضوع والمعقول منه
فى النفس هو عرض فيها وهو انه اذا وجد كان وجوده لا فى موضوع ويكون ذلك لازما من لوازم
للحد قولهم ان العقل ينتزع صورة الموجودات ويثبتها فى ذاته فليس معناه انه ينتزع تلك
الصور والذوات كما هو بل تعقل معناها ويثبت ذلك المعنى فى ذاته وتلك الموجودات
جواهر كانت او اعراضا فان المعقول منها فى النفس عرض او هى فى النفس لا كجزء منها ولا تصير

تلك الذوات صورا للنفس او العقل كما ذهب اليه قوم بل معانيها يكون صورا لها معقولية
الشئ هي من لوازم الشئ وهي انتزاع معناه واستثباته في الذهن ليس من شرط الموجود
في الشئ ان يطابق ذاته كالمقدار في الجسم والنقطة في الخط فانه ان كان المقدار يطابق
الجسم يكون مثله جسما فيكون جسم في جسم والنقطة في الخط ان كانت يطابق جزءا منه فيكون
من نقطة خط النقطة كيفية في الخط وهي مثل التي يتبع لانها حالة للخط المتناهي ولما كانت
نهاية الخط الذي له بعد واحد ومقدار واحد لم يكن لها مقدار كما ان الخط نهاية السطح
الذي هو ذو بعدين وصار له بعد واحد وكذلك السطح لما كان نهاية لذي الثلثة الابعاد
وهو الجسم صار له بعدان كل ذي مقدار فله وضع خاص والنقطة وان لم يكن مقدار فلها
وضع واليها اشارة والنقطة لا ينقسم وكل ذي وضع فانه ينقسم فان الموجبة الكلية لا ينعكس
والوضع للنقطة من جهة انها يكون في الخط واما في ذاتها فانها لا وجود لها منفردا بل هي كيفية
في موضوع وكذلك البياض له وضع من جهة موضوعه والوحدة والنقطة والخط والسطح كلها
يحدث دون الموضوع وان لم يكن يوجد الا في موضوع الفرق بين الكمية والمقدار ان المقدار
كمية محدودة والكمية مقدار غير محدود والكمية في الحقيقة هي معنى يمكن ان يقدر به الشئ
او يقدر بالشئ النقطة كيفية كالتربيع مثلا ولها وضع من جهة انها في الخط لانها نهاية نسبة الآن
الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط لكن الآن لا وجود له بالفعل الا بالفرض والا عرض للزمان
قطع بالفعل العدد يعني به ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد ونعني بالاقل انه غير مركب من عدد
وانه لا يصفه عدد الا انصفا مطلقا ولكل واحد من الاعداد صورة تخصه كالعشرة وله حقيقة
وهي وحدته التي لا ينقسم فان العشرة لا ينقسم الى عشرين يكون كل واحد منهما عشرة وله خواص العشرة
واما انفصاله الى خمسة وخمسة فان ذلك من لوازمه لا من ماهيته فماهيته هي العشرية وتركيبه من الآحاد التي فيها

تعليقات آخر

مسئله ما معنى العقل بالقوة فان الشئ الذي يدرك منا المعقولات قد بان انه مجرد
عن المادة وقد قيل ان كل مجرد عن المادة فهو عقل بالفعل فما معنى العقل بالقوة فان قيل انه
بالفعل عقل الا انه معوق عن افعاله باشتغاله بالبدن فكيف يكون البدن بانفعاله في
كثير من الاشياء لانه ان كان ينتفع بالبدن فليس يكفي في ان يكون الشئ عقلا مجردة عن المادة
الجواب ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام
حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة بها يتشخص ويتهيؤ
يخرج الى ضرب من الفعل والبرهان التي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما
يقوم على المجرد التجريد التام الذي لا يتوسط المادة في هيئة تشخصه ولا في هيئة استعداده
ثم ليس العجب المستنكر ان يكون الشئ الذي يمتنع من شئ يمكن في شئ والذي يشغل عن شئ
يشغل بشئ سنظر في هذه المسائل من النسخة الصادرة اليه من كتاب الاشارات مسئله
قيل ان العقل اذا حصلت فيه الصور المعقولة لا يبطل عنه مطلق الاستعداد فاما بحسب شئ
شئ فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ولست ادري كيف يبطل عنه الاستعداد والهيولى
اذا حصلت فيها الصورة فان القوة باقية بعد فاي فرق بينهما الجواب الاستعداد اسم
مرادف للمعنى الرابع من المعاني التي يقع عليها اسم الامكان وهو ما كان من معاني الامكان
مقارنا للعدم ما هو ممكن فاذا قايسنا العقل بالقوة الى تصور معنى المثلث او تصديق فيه

مثلا وكان معدوما فيه كان هناك استعداد له فاذا حصل استحال ان يكون الاستعداد
بهذا المعنى باقيا والا فالشئ بعد معدوم فاما مطلق المعقولات فلعدمها لا يتناهى في الجملة
فليس يخرج لنا بالفعل معا كلها بل ولا اشياء منها لكثرة يخرج الى الفعل معا مسئله هل ان
مخرج العقل من القوة الى الفعل عقل كما تحقق عندنا فما البرهان على انه متصل به بعد
المفارقة ههنا كما نرى لا يكاد يتصل به بعد الا بعد المفارقة مطالعته للصور التي في الخيال
وباستعمال الفكرة وكان الفكرة يوقع بينه وبين المفارق نسبة فلم ههنا هو كذا وهذا الشرط
يحتاج الى الفعل وبعد المفارقة يكون قد استغنى عنها الجواب فليس يحتاج العقل منا في كل
اتصال بالمفارق الى الخيال بل في بدو ما يقتبس التصورات الاول الكلية وربما استعان
بالخيال ايضا في بعض التصرفات لتشتغل الخيال عن المعارضة وليكون التهيؤ بمشاركة البدن
كما يعقله في مطالعة الاشكال الحسية ايضا عند التامل الهندسي وهذه الاستعانة نافعة لا ضرورية
وفي الامور التي هي من المحسوسات الحقيقية او المشتركة والقوي العقل قد يرفض ذلك فلا يستعين
بالحس وربما يمكن ان يرفضه عن الخيال ايضا فلا يشخص المعنى تشخصا حسيا ولا خياليا والمقياس
المستقل بصناعته يتصرف في حدوثه الكلية عن تخيله في حدوده حده ورسمه والمؤيد بالحدس
الثاقب يقع له الحد الاوسط دفعة من غير طلب فكر ولا استعانة بغير قوى العقل فليس كل
اتصال انما هو بمعونة الخيال ولا ايضا كل نفس انسانية يتصل عند المفارقة بالمفارق
بل اذا كان استفاد قوة هذا الاتصال والامر في تحديد هذه القوة ومتى كان كالمستصعب
ولعله اذا تيسر الاستقلال بتصور المعاني المفارقة للمادة مسئله هل يخلو العقل الفعال
من ان ينفعل عن ذاته حين يدرك المعقولات فيكون من حيث يفعل ينفعل الجواب
الانفعال يقال بوجه مرسل على كل خروج من القوة الى الفعل ويقال على وجوه اخص من ذلك
مثل ان يكون خروجا زمانيا ومثل ان يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال
وكل ذلك يشترك في انه خروج عن قوة ما الى الفعل وحيث لا يوجد معنى ما بالقوة فلا وجه
للانفعال بوجه ولو كانت متصورة للمعقولات على سبيل الاستيناف تصورا بعد عدمه لما
كان يقال انها منفعلة على انها الان ايضا يبقى عنها هذا الاسم على سبيل المعنى الخاص دون
العام مسئله لم قيل ان العقل الذي يتصور المعقولات المفصلة المرتبة ليس بسيطا من كل وجه
وكيف يكون ذلك وكل ما يدرك المعقولات فانه مجرد والمعقولات المفصلة ايضا لا يحل
الاجسام وهذا الشئ اما ان يكون ملابسا للمادة فيكون صورة جسمانية وليس هو كذلك
او يكون مفارقة وهو بسيط فاي حالة بين هاتين الحالتين وما الفرق بين النفس الناطقة
وبين العقل الجواب كل مركب الجوهر مما بالفعل وبالقوة فهو غير بسيط والبسيط الحق واحد
فاما في الالهيات فلا شك ان ما يتكثر عليه الالهيات غير بسيط اعلم ان كل شئ غير الاول
الحق ففيه تركيب ما وليتامل من كتبنا النفس الناطقة هو الجوهر القابل للمعقولات والمتصرف
في المملكة البدن والعقل الهيولاني هيئولة والذي بالفعل صورة كمالية فيه واذا قيل له
عقل فمعناه عاقل مسئله كيف يطالع العقل الصور الخيالية وهي في اجسام ذات وضع او
قوى جسمانية وتلك هي مفارقة الجواب انما كان يشكل هذا لو كان يلحدها منها خيالية كما
هي فاما اذا كان بينها وبين العقل الذي لنفوسنا مناسبة ما يتاثر منها نفوسنا تهيؤا لقبول
اثر من فوق فليس هو بعجيب فان بين نفوسنا وابداننا علاقة ما تتاثر بها احدهما عن الآخر

ولا عجب ان آلة للنفس يستعملها مفارقة واذا احتجت النفس الى الجانب البدنى اثر فيها
الخيال او الغضب والشهوة وكل هذه هيئات ليست فيها كما هى فى هذه الآلات وقد يتاثر
الشئ عن قوة فى المؤثر خلاف تلك القوة كالحركة عن الميل والحرارة عن الحركة مسئلة كيف يكون
امكان الشئ المعدوم موجودا والمعدوم لا يكون له صفة موجودة الجواب امكان الشئ صفة
لهيولاه الموجود يعقل بالقياس اليه ولو لا هذا لما وجب ثبوت المادة مع العلم بان من الامور
المعدومة ما نضطر العقل الى ان نحكم بانه ممكن فيكون الامكان المضطر الى اثباته صفة لشئ ما
والمعدوم من حيث هو معدوم غير موجود الصفة فهو لغيره لكنه اذا عقل واحضر هو والمعدوم
موجود بالفعل فى العقل وصف به المعدوم من حيث هو موجود فى العقل كما يوصف بالعلم والنظر
فان جميعا وان كان اعتبار العلاقة من جهة الصورة اعتبار الاثنين لا الواحد وبالجملة اذا
احضرنا المعدوم فى العقل قضينا فى العقل بان له امكانا موجودا فى الاعيان فاذا هو فى الاعيان
موجودة للمادة وفى الذهن لكليهما مسئلة الصورة المادية والنفوس المتعلقة بالمادة لا يلزم
بطلانها ببطلان المادة اذ كان سبب وجودها علة غير المادة وليس لها الا القبول ثم
ان الوجود للصورة اولا ثم للمادة وليس يمتنع ان يستحفظ صورة واحدة بمواد تتبدل عليها
اللهم الا ان يكون حالها كحال الاعراض التى سبب وجودها المادة على انى لا اعقل وجود الصورة
فى الهيولى فليس يمتنع ان يكون الصورة مفارقة غير مخالطة ومع ذلك وجودها فى المحل
الجواب قد بينا فى كتبنا انه ليس يجوز ان يقال قولا مطلقا ان المادة لا معونة لها فى وجود
الصورة وليس وجود الصورة عن المفارق بالمفارق وحده ثم توجد المادة غير الصورة
وحدها وهذا ثم بينا لا سيما فى الاشارات وفى كتاب الشفاء وغيره ان الصورة والعرض
سيان فى افتقار تشخصهما الى شخص من المادة فليتامل من هناك فان الكلام فيه طويل
مسئلة ما معنى قوله فى كتاب النفس ان القوى وجودها بحيث يفعل وما البرهان على ذلك
فليس يمتنع فى ظاهر النظر ان يكون قوة موجودة ثم لا يصدر عنها فعل الجواب لا مانع من ان
يكون قوة موجودة ممنوعة عن ان تفعل بعارض فليتامل ما قيل فى كتاب النفس فلعله ليس
هذا الوجه مسئلة ما البرهان على ان مصدر افعال الشئ وجوده وقوامه الجواب لانه لو لم يكن
الفعل مصدرا لم يكن له علة فلم يكن فعلا ومصدره اما ذات الشئ الموجود وقوامه واما غيره فان
كان غيره فالفاعل غيره والعلة غيره لا هو فبقى ان يكون مصدره هو مسئلة قال بعض المعتزلة
انه ليس الوجود لشئ فلما اثبت الوجود قال دلنى عليه فانى لا اعرف ما هو فان راى ادام الله
علوه ان يتكلم فى هذا الباب بكلام شاف فى اثباته واثبات ساير الصفات واللوازم المشككة
والوحدة والدلالة عليه باى نوع من الدلايل كان من التنبيه وغيره فان مثل هذا لا يمكن
تعريفه بما هو ابين منه كانت الفايدة فيه عظيمة الجواب العاقل لا يضيع فكره بهذه الخرافات
كل عاقل يعلم مثلا ان السماء موجودة وان كونها سماء غير كونها موجودة اليس الوجود غير كونه
موجودا وانه موجود بلى هؤلاء يقولون شيئا آخر يقولون ان الوجود صفة تتجدد على الذوات
التى هى ذوات فى حال العدم والوجود والصفات ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة
ولا معلومة ولا هى لشئ لان الشئ هو الذات والمعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لا يعلم
لكن يعلم بها وليس غرضهم فى قولهم ليس بموجود وليس بشئ النفى المطلق بل نفى معنى اسم الموجود
والشئ على ما تواضعوا عليه ثم اذا غلط عليهم التحقيق جاندوا وسفسطوا وكما اضطرهم كون

الذوات مشتركة فى انها ذوات الى صفات تفترق بها كذلك تضطرهم الصفات غير
مختلفة فى انها صفات الى غرض قسم ثالث تفترق بها وتتمادى الامر الى غير النهاية وتبين انه
اذا لم يعلم الشئ لم يعلم به الشئ وتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها والكلام
فى هذا يطول وليس لى نور حاره وقد تحير فيه عامة القوم بالرى فيه بدوا فى اباهم مسئلة
لم وجب ان يكون انفعال القوى المادية لمشاركة المادة فان قيل لان الانفعال للمادة قلنا
فلم ينفعل العقل وهو غير مادى ثم انا هو ذا نرى المادة تنفعل عن اشياء لا ينفعل الصورة
عنها كما تسخن وتبرد وتتخلخل وتتكاثف ولا تنفعل للصورة بهذه الانفعالات فغير ممتنع
ان يكون القوة العقلية وجودها فى مادة ثم انما تنفعل عن المعقولات ولا تنفعل عنها المادة
الجواب معنى الانفعال حصول اثر ما فى الشئ فاذا كان ذات ذلك الشئ فى المادة حصل
الاثر ايضا فى تلك المادة فان استحال حصول الاثر فى المادة استحال حصوله فيما لا يحصل
فيه الاول لا يحصل فى المادة ثم قوله فلم تنفعل العقل وهو غير مادى غير مسلم فان النفس مادة
للمعقولات وهى المنفعلة بالذات لا العقل الا انا كثيرا ما نتوسع فنقول العقل ونعنى به
النفس الناطقة وقوله ان المادة تسخن والصورة لا تسخن ان عنى ان السخونة تعرض لاستعداد
فى المادة ليس فى الصورة فهو صادق لكنه ليس فيه كلامنا بوجه فان ههنا من الاعراض
ما تستعد له القوى المادية اولا لمشاركة المادة كالكيفيات الكميات واسباب اعراض الاعراض
مما عرفه اهل التحقيق وان عنى ان السخونة تحدث مقارنة للمادة دون الصورة فذلك
غير مسلم بل تقارنهما جميعا ولكن لاحدهما باستعداد فى اللخر ثم معنى قولنا ان الصورة
المادية تنفعل بمشاركة المادة انها لا يحصل فيها صورة او كمال او هيئة تتقرر فى المادة كما تتقرر
فى الصورة وليس وجود الصورة فى المادة الا على انها مقارنة لها فى القوام ومعها فى القوام
وهذا المعنى موجود فى السخونة مع الصورة بل يفترقان بان السخونة قد عرضت للصورة
لتهيؤ فى المادة لا لتهيؤ فى الصورة ولعله قد يكون ما تهيؤ الاول فى الصورة وليس المؤثر
فيما نحن فيه الا النفس حصول الصورة مقارنة الذات للذات لا انها تهيؤ اول او ثان او تهيؤ
فى الشئ او فى غيره وهذا الفرق خارج عن الغرض مسئلة كيف تعلق الوجود والوحدة والكلية
وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان تنقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جايز ان ينقسم
الوحدة ويمتنع ان ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود وان لم يكن حاله فى المواد كان محالا
فانها اعراض ووجودها فى الموضوع ولو كانت غير حالة فى الموضوعات لكانت مفارقة
ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة الجواب هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجود
بل بالامكان والوجود والواحد المادى ينقسم والوجود مطلقا فالواحد مطلقا يمكن له الانقسام
كما يمكن المعنى النوعى مثلا فى الجنس بلى قوله ان هذه لوازم واعراض فهى لموضوعات فيجب
ان ينقسم قول يحتاج ان يتامل اما انها لوازم موضوعات فحقيقة واما انها يجب ان ينقسم
فى كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه انما يجب ان ينقسم ما كان عارضا للموضوعات
المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلان
تفرض الاثنينية المشتركة فى الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية وللمعانى
التى هى الصورة العقلية ليس انما يمتنع ان يكون فيها قسمة معا كيف كان بل ان يكون فيها
قسمة ما هو واحد من جهة كثير من جهة كثيرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من جهة

هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات
الذوات بل لكن لها ان يكون معقولة وان يكون غير معقولة فيقبل هذا الضرب من القسمة
حينئذ ولا يبعد ان يكون الواحد بالاتصال والموجود الجسماني ينقسم الى شيئين فيه والى
موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغيره ذلك مسئلة لم لا يجوز ان يكون
نسبة المعقولات الى العقل كنسبة الوجود والوحدة وساير اللوازم الى الاجسام والموضوعات
التي فيها وجود الاعراض في الموضوع وما البرهان على ان نسبتها غير هذه النسب وحتى
يلزم حلولها الاجسام ما ذكر في كتاب النفس لا سيما ونحن نعلم ان المعقول الفعالة ليس محلها
المعقولات بل يفعلها ومكان ان يكون نسبة المعقولات اليها نسبة اللوازم الى الاجسام وان كا
نسبتها اليها نسبة اللوازم فالبرهان المورد في كتاب النفس باطل الجواب هب ان نسبة
المعقولات الى العقل او النفس نسبة اللوازم اليست هي صور لا يجوز ان يقع فيها القسمة المذكورة
واذا كان في اجسام لازمة او حادثة فانها جايز ان يقع فيها تلك القسمة فالحلف ثابت وقد قلنا
انه ليس يتعلق بالحدوث بل بالوجود ثم لو كانت هذه الصور المعقولة لوازم لانفسنا كانت
موجودة فيها دايما وذلك كونها متصوره ملحوظة فما كنا نجهل شيئا مسئلة ما البرهان على ان
العقول الفعالة ليست باجسام فان البرهان انما قام على ان الشيء الذي ينفعل عن
المعقولات ومحل المعقولات ليس بجسم فاما ان الشيء الذي يفعل المعقولات ليس بجسم فما بان
بالبرهان بعد الجواب لم يقم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد اي وجود كان قد
فرغ من هذا اجعل بدل يحل يوجد وبرهن ذلك البرهان بعينه فاما ان يكون حقا فيهما او
باطلا فيهما ليس لكونه حالا اسديا تاثير في استمرار صحته ولا لكونه موجودا تاثير في منع
استمرار صحته مسئلة ما البرهان على ان التعقل هو استحضار صورة المعقول والعقول
الفعالة ليست هذه سبيلها وما المانع من ان يكون عقولنا ايضا تلك سبيلها فلا ينفع
بالبرهان المذكور في كتاب النفس ان القوة العقلية لا يدرك بآلة جسمانية فانه ما بان
لنا هذا البرهان ايضا ان العقول الفعالة ليست باجسام ولا ذوات اجسام الجواب
الصور المفارقة لا يقال لها متعلقة الا باشتراك الاسم انما التعقل في العرف الاخر
هو الاستيناف ثم لا فرق بين الصور المستحضرة والصور اللازمة في انها يستحيل ما يستحيل
فيه ولا يجوز ان يكون صورة عقلية في منقسم وهذا برهان اعم من المختص بانفسنا دون
العقل الفعال ليعلم ان البرهان هو على الصورة العقلية لا يوجد في جسم لا وجودا استيناف
ولا وجودا لازما لان البرهان ليس يتعلق الا بانه لا يجوز وجوده في الجسم ولا في المنقسم
ليس على انه لا يجوز حدوثه فيه لكنا اذا تكلمنا في وجود حادث لان تعلقنا حادث فكان
ذلك نظرا بالعرض لا بالذات مسئلة هل ههنا برهان على ان لكل شخص من اشخاص الانواع
شيئا ثابتا واحدا بالعدد والشخص فان ما قيل يختص بالانسان الذي يشعر بذاته الجواب
لعل هذا في غير الحيوان يصعب للنبه لا بد من وقوف على حركة زمانا ما ولعلنا اذا فكرنا
وجدنا السبيل الى القول الجزم فيه كلام الشيخ من خطه اما قوله ان البسايط يصدر عنها
افعال مختلفة صدورا اوليا فذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة وفي القوة
المحركة والمغذية يتصرف في موضوع واحد واما قوله ان النفس كافية في جميع افعالها فسند
فساده مما تحقق من ان الصور والمعاني الجسمانية لا يدرك الا بآلة جسمانية والمجردة الكلية

لا يدرك بآلة جسمانية والنفس الواحدة ينسب اليها الامران جميعا ولا يصلح ان يكون
جسمانية مادية وغير جسمانية ومن الدليل على فساد هذا الراي ان الانسان عنده صور
متخيلة ومذكورة محفوظة وقد يتادى اليه من الحس ما ذهل عنه وهو مدرك ضربا من الادراك
فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يجز ان يقال انها مرة حاضرة ومرة خاطرة بالبال
ومرة غير خاطرة فان الخطور ليس امرا غير حصول الصورة بالفعل فمتى انها في حال الغفلة
يكون حاضرة للنفس فلا يخلو اما ان يكون حاضرة لقوة اخرى نفسانية حافظة لها او منمحية
اصلا ولو كانت منمحية لكان لا يقع خطورها بالبال الا على الوجه الذي حصلت عليه اولا
حين كانت موجودة بالقوة فاورده الحس فاذ ليست كذلك فهي موجودة بالفعل عند بعض
القوى ونخطه وقوله ان الظن للقوة الخيالية ان عنى به الظن الذي في القضايا الحلية
الحدود فقد جعل الكلي متصورا في آلة جسمانية وقوله لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها
يفعل افاعلها يجب ان يعلم ان المزاج معين الا انه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس
والبدن او نفس النفس وذلك لان موجب امزجة الحيوان او موجب موجب امزجة الحيوان
حركة او سكون متعين نظري عليه تحريك يخالف له وللخلاف لما يوجبه القوة الحيوانية فيها
الا على سبيل التادي والتولد فهذه هي الاصول الموضوعة الكلية في علم الطبيعيين يتكفل
تصحيح ما ينبغي ان يصح منها العلم الالهي في الجزء الذي لا يتجزى للناس في الاجسام الطبيعية
من جهة تجزيها اقاويل كثيرة فقايل ان الاجسام الطبيعية تتجزى بالقوة والفعل تجزيا
متناهيا وهي مركبة من اجزاء لا تتجزى اليها ينتهي القسمة وقايل ان الاجسام الطبيعية لها
اجزاء غير متناهية وكلها موجودة فيه بالفعل وقايل ان الاجزاء الطبيعية منها اجسام مركبة
من اجسام اما متشابهة الصورة كالسرير واما مختلفتها كبدن الحيوان ومنها اجسام مفردة
والاجسام المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك الاجسام المفردة التي منها
تركبت واما الاجسام المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل وفي قوتها ان تتجزى اجزاء غير
متناهية كل واحد منها اصغر من الاخر وليس ينتهي قسمتها البتة الى جزء لا يتجزى وما وجد
في كلي الجسمين من الاجزاء فهو متناه والتجزي اما بتفريق الاتصال واما باختصاص العرض
ببعض منه غيره حلولا اما عرض غير مضاف كالبياض او عرض مضاف كالمماسة والموازاة
واما بالتوهم واذا لم يمكن احد هذه الثلثة فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل والراي ان الاولان
باطلان فاما راي الذين اثبتوا للاجسام اجزاء متناهية منها تركبت ويوجد كل واحد منها
غير متجز فبطلانه بما اقول وهو ان كل جزء من جزءا فقد شغله بالمس وكل ما شغل شيئا بالمس
فاما ان لا يدع فراغا عن شغله بجهة اخرى او يدع فيكل جزء من جزء فاما ان يدع فراغا
عن شغله او لا يدع لكن ان كان يتاتى ان يماسه اخر غير مماس الاول فقد ترك فراغا
عن شغله وكل ما كان كذلك فممسوسة متجزي الذات فاذا كل جزء مس جزءا بهذه الصفة
فممسوسه متجز بالذات فاذا كل ما لا يتجزى لا يتماس الا على التداخل فكل ما لا يتماس الا على
التداخل فلا يتادى ان يتركب عنها شيء اعظم منه بل جسم فاذا الاجزاء الغير المتجزية لا يتاتى
ان يتركب عنها مقدار ولا جسم وايضا لنفرض جزءين متجزين وضعا على جزءين غير متجزين
وبينهما جزء غير متجز ان امكن فنقول ان كل شيئين يصح على كل واحد منهما الحركة وليس
ولا واحد منهما غير قابل للحركة ولا يمنع احدهما الاخر عن الحركة الا على سبيل التصادم والتمانع

وليس بينهما تنافر في القوى يتباعدان به فاذا لم يكن مانع من خارج لم يكن ولا واحد منهما
مانعا للآخر عن الحركة الى ان يتصادما وكلما كان كذلك فليس محال ان يتحركا معا حتى
يتصادما والجزآن المفروضان فرضا كذلك وليس اذا محال ان يتحركا حتى يلتقيا متصادمين
فلنفرض انهما تحركا وتصادما فاما ان يلتقيا على الجزء الاوسط واما ان يلتقيا على احد الطرفين
ولا يجوز ان يلتقيا على احد الطرفين لانه ان التقيا عند احد الطرفين فيكون احدهما لم يتحرك
فاذا يلتقيان على الجزء الاوسط متجزيا لان كل واحد منهما يكون قد قطع بعضه وقد قيل
انه غير متجزئ وهذا خلف ولا بعد ان بين عن هذا ان الجزئين المتحركين والثابت متجزيان
ايضا وذلك ايضا خلف وعلى هذا براهين كثيرة من جهات اخرى ومن جهة التركيب
المربعات منها بمساواة الاقطار والاضلاع ومن جهة المساسات فانه من المعلوم ان
كل شيء له سمت مع شيء واذا كان بوساطة ثالث كما للشمس مع الحد المشترك بينه وبين الظل
بوساطة ذي الظل فانه اذا تحرك زال سمته وكانت مسامته شيء اخر فيجب اذا تحركت الشمس
جزءا ان يكون قد زال سمتها من قبل ذلك جزء فيجب ان يكون ما تسامته الشمس دايرة على
جسم صغير مساويا لمدار الشمس ولم يكن اعظم وان يكون حركة الظل مثل حركة الشمس وان
وضع ما يزول بالسمت مع حركة جزء واحد اقل من جزء فقد انقسم واما مناقضة الراى الثاني
فهو ان ذلك يمنع الحركة او من المحال ان يقطع المتحرك مسافة ذات اجزاء الا وقد تعدى انصافه
وساير اجزائه فلنفرض متحركا ومسافة فنقول ان كانت اجزاء المسافة غير متناهية فلها نصف
ولنصفها نصف وكذلك الى غير النهاية بالفعل وان كان كذلك فقد قطع المتحرك في زمان
متناهي الطرفين انصافا غير متناهية في انصاف غير متناهية لكن التالي محال والمقدم
محال واذا كانت المسافة متناهية الاجزاء علم منه ان الاجسام متناهية الاجزاء وههنا
براهين اخر منها انه لا كثرة الا والواحد فيه موجود فان كانت الكثرة موجودة بالفعل
فالواحد بالفعل موجود فيه والواحد بالفعل غير متجزي بالفعل فاذن في الجسم ذي الكثرة اجزاء
اولى غير متجزية فاذا اخذ منها متناهية امكن ان يركب واذا امكن ان يركب لم يخل اما ان
لا يزداد حجما على الواحد فيكون كذلك حال الجميع الغير المتناهي واما ان يزداد حجما فيمكن
حينئذ ان يحدث عنها جسم واذا امكن ان يحدث عنها جسم كان جسم من اجزاء متناهية
بالفعل ولم يكن كل جسم مركبا من اجزاء غير متناهية فاذن ليس وجود الجسم المفرد وهو من
اجزاء فيه متناهية بالفعل غير متجزية وكلا من اجزاء فيه غير متناهية فاذن ليس للجسم المفرد
بالفعل جزء ظاهر انه يحتمل التجزي فاذن اما ان ينتهي في التجزي في الآخرة فيكون مركبا من
اجزاء لا تتجزى لكن التالي كذب فالمقدم كذب واما ان لا يتناهى في التجزي البتة وذلك هو المطلوب الباقي

مقدمة في المنطق

الحمد لله رب العالمين وصلواته على انبيائه اجمعين **وبعد** فان كمال الانسان في ان يعرف الحق لاجل العلم به والخير لاجل العمل به والمعلوم له من الامرين بالفطرة شيء يسير والمعتمد فيه على شهادة النفس ظن واليقين يتوصل اليه اما بفطرة العقل واما بالاكتساب وكل معرفة وعلم فاما تصديق واما تصور والتصور هو العلم الاول ويكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الانسان والتصديق اما يكتسب بالقياس او ما يجري مجراه مثل تصديقنا بان ماهية الانسان بان للكل مبدأ فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة بالروية وكل واحد منهما منه ما هو حقيقي ومنه ما هو دون الحقيقي ولكنه نافع منفعة بحسبه ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي والفطرة الانسانية في الاكثر غير كافية في التمييز بين هذه الاصناف ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلاف ولا وقع لواحد في رايه تناقض وكل واحد من القياس والحد فانه مؤلف ومعمول من معان معقولة بتاليف محدود فيكون لكل واحد منهما مادة منها الف وصورة بها التاليف وكما انه ليس عن اي مادة اتفقت يصلح ان يتخذ بيت او كرسي ولا باي صورة اتفقت يمكن ان يتم من مادة البيت بيت ومن مادة الكرسي كرسي بل لكل شيء مادة تخصه وصورة بعينها تخصه كذلك لكل معلوم يعلم بالروية مادة تخصه وصورة تخصه منهما يتصار الى تحققه وكما ان الفساد في اتخاذ البيت قد يقع من جهة المادة وان كانت الصورة صحيحة وقد يقع من جهة الصورة وان كانت المادة صالحة وقد يقع من جهتهما جميعا فكذلك الحد والقياس قد يقع الفساد فيهما اما من جهة المادة واما من جهة الصورة واما من جهتهما فالمنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف عن اي صورة ومادة يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا وعن اي صورة ومادة يكون القياس الصحيح الذي يسمى برهانا وتعرف انه عن اي صورة ومادة يكون الحد الاقناعي الذي يسمى رسما وعن اي صورة ومادة يكون القياس الاقناعي الذي يسمى ما قوي منه واوقع تصديقا شبيها باليقين جدليا وما ضعف منه واوقع ظنا غالبا خطابيا وتعرف انه عن اي صورة ومادة يكون الحد الفاسد وعن اي صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذي يسمى مغالطيا وسوفسطائيا وهو الذي يرى انه برهاني او جدلي ولا يكون وانه عن اي صورة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقا البتة ولكن تخييلا يرغب النفس في شيء وينفرها عنه ويبسطها ويقبضها وهو القياس الشعري فهذه فائدة صناعة المنطق ونسبته الى الروية نسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر ولكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما اغنيا عن تعلم النحو والعروض وليس شيء من الفطر الانسانية مستغن في استعمال الروية عن التقدم باعداد هذه الالة ولما كان الحد والقياس مؤلفين من معان والفاظ والعلم بالمفردات قبل العلم بالمؤلفات وجب ان يكون افتتاح الشروع في المنطق من تعليم المفردات **في اللفظ المفرد واللفظ المؤلف** اللفظ المفرد هو الذي لا يمكن ان يوجد جزء منه يدل على جزء من معناه كقولنا انسان فانه لا ان ولا سان يدلان على جزء من معنى الانسان وان اتفق ان دلا على شيء اخر واللفظ المؤلف هو الذي قد يمكن ان يوجد جزء منه دالا على جزء من معنى كله كقولنا الانسان حيوان

فان الانسان والحيوان كل واحد منهما جزء من قولنا الانسان حيوان في المسموع ومعنى كل واحد منهما جزء من معنى قولنا الانسان حيوان في المفهوم **في الكلي والجزئي** كل لفظ مفرد فاما ان يكون معناه الواحد يجوز في الوهم ان يكون مقولا على اعيان فوق واحد ويسمى كليا كقولنا الانسان واما ان يكون مخصوصا بعين واحدة ولا يجوز ان يتوهم ذلك المعنى لاثنين ويسمى جزئيا كقولنا زيد فان معناه الواحد هو ذات زيد وذات زيد لا يمكن ان يكون غير زيد والجزئيات لا ننظر فيها في العلوم وانما نشتغل في العلوم بالكليات فقط **في الذاتي والعرضي** كل لفظ يكون كليا ووصفا لشيء حتى يصح ان يقال هو هو كقولنا الانسان حيوان او ابيض فانه لا يخلو من احد وجهين اما ان يكون الوصف بحيث اذا فهمته وفهمت الموصوف به واخطرتهما جميعا بالبال لم يمكن ان لا تعرف ان هذا الموصوف موصوف به فلم يمكنك ان تفهم الموصوف الا وتفهم اولا وجود الوصف له كقولنا الانسان جسم فانك اذا عرفت ما الجسم وما الانسان لم يمكنك ان لا تعرف ان الانسان جسم او تعرف انسانا الا وقد عرفت اولا انه جسم فهذا هو الذاتي واما ان لا يكون بهذه الصفة وهو العرضي سواء كان يمكن ان يرفع عن الشيء في الوهم كسواد الغراب او لا يمكن مثل كون كل مثلث مساوي الزوايا الثلث لقائمتين فان هذا المعنى مما لا يصح رفعه عنه لا في الوجود ولا في التوهم فان ما لم يكن بهذا الوصف لم يكن مثلثا لكنه وصف عرضي لان المثلث نفهم مثلثا وان لم نفهم له هذا المعنى وان فهم له هذا المعنى فبعد ان يصير مثلثا فليس يجب ان نفهم له في مثلثيته واما الشكل فلا يمكن ان نفهم المثلث دون ان نفهم انه شكل اولا فالذاتي هو الذي يحتاج ان يكون اولا حتى يكون الشيء والعرضي اللازم يكون الشيء اولا فيلزم الشيء ويتبع وجوده بالضرورة فلا تفارقه لا في الوهم ولا في الوجود والعرضي غير اللازم اما غير لازم في الوهم كسواد الحبشي وادراك القروح وهي لازمة في الوجود واما غير لازم لا في الوجود ولا في التوهم بجواز زواله اما سريعا كالقيام والقعود واما بطيئا كالشباب فقد بان ان ما يقال في الذاتي والعرضي ان الذاتي لا يفارق في التوهم والعرضي يفارق في التوهم فرق حراف **في الذاتي المقول في جواب ما هو وغير المقول فيه** قد يكون للشيء اوصاف ذاتية كثيرة كما للانسان انه جوهر مركب وانه متحيز ذو ابعاد وانه مركب من عناصر وانه متغذ نامي مولد وانه حساس متخيل متحرك بالارادة وانه ناطق اي ذو نفس ناطقة ومعنى كونه ذا نفس ناطقة اي ذو نفس من شانها اذا لم تعق عائق ان تعقل المعقولات وتصنع الصناعات الانسانية وليس الانسان هو ما هو بواحد من هذه الاوصاف بل هو ما هو باجتماعها كلها فاذا وضع اسم واحد يدل جملة هذه الاسامي حتى يتضمن جملة هذه المعاني مثل لفظة الانسان ههنا فان ذلك اللفظ مقول في جواب ما هو واما ساير الالفاظ الذاتية فانها لا تقال في جواب ما هو ولكنها تدخل في جواب ما هو وتقال من طريق ما هو والفرق بين المقول في جواب ما هو والمقول من طريق ما هو ان المقول في جواب ما هو يدل وحده على ماهية الشيء وكمال وجوده الذاتي والمقول من طريق ما هو هو الذي لا يستغنى عنه ماهية الشيء وان كان لا يتم به وحده ماهية الشيء كالجسمية للانسان **في المقول في جواب ما هو خاصا والمقول فيه مشتركا** قد يسئل عن ماهية لا شيء لا اختلاف فيما بينها في طبيعة وحقيقة ذاتية بل ان تخالفت فانما تخالف بالعوارض كزيد وعمرو

ويكون فيما يصلح ان يجاب به لجملتها في سؤال ما هو يصلح لكل واحد منها خاصا وقد يسئل عن اشياء
مختلفة الطبايع والحقايق بالذات ولكن ربما مع ذلك اشتركت في اوصاف الذات فيقال
ما هي كما يسئل عن انسان وفرس وثور معا فيقال ما هي فما يصلح ان يجاب به في جواب ما هو
بجملتها بالشركة حتى يستوفي كمال وجودها المشترك من غير ان يشذ منه وصف ذاتي مشترك
فيها لا يصلح لكل واحد منها بالخصوص فان الحيوان هو الذي يصلح ان يجاب به هيهنا به لاشتماله
على معنى الجوهرية والجسمية والتغذيه والنمو والحس والحركة الارادية فلا يعزب عنه من هذه
الاوصاف شي لا يتضمنه الا ما اختص بواحد واحد منها فالحيوان مقول في جواب ما هو لها
بالشركة وليس مقولا في جواب ما هو لكل واحد منها بالخصوص فهذا هو الماهية المشتركة ولا
يبعد ان يسئل عن الحيوان ايضا والنبات معا فيكون جوابهما ماهية مشتركة اشد عموما
فهكذا ينبغي ان يفهم المقول في جواب ما هو وليعلم ان بين المتضمن والملتزم فرقا فان الانسان
يتضمن الحيوان والناطق لا يتضمن الحيوان ولكن يلزمه الحيوانية لان الناطق لا يوجد
الا حيوانا وان كانت الحيوانية معنى خارجا منه ملازما له واما الانسان فالحيوانية داخلة
فيه لانا نعني بالانسان حيوانا ناطقا ولا نعني بالناطق حيوانا ولا بالحيوان ناطقا و
مثال هذا قولنا البيت وقولنا السقف فان كل واحد منهما لا بد له من حايط لكن البيت
متضمن لمعنى الحايط والسقف ملتزم اياه فلا يجب ان نذهب هذا الفرق على معرف
اللفظ الدال على ما هو فيظن ان ما ليس متضمنا لجميع الاوصاف الذاتية بل ملتزما لجميعها انه
مقول في جواب ما هو بل يطلب المتضمن **في الذاتي المقول في جواب اي ما الشيء** هذا هو اللفظ
المفرد الذاتي الذي ليس من شانه ان يدل على ماهية البتة بل ما هو وصف له لا مشتركة ولا خاصة
بل انما يصلح ان يتميز به المشتركات في ماهية تميزا ذاتيا مثل الحساس والناطق فان الحساس
ليس ماهية خاصة بالانسان والثور والفرس لان كل واحد منها يحتاج الى زيادة عليه حتى
يكون هو ما هو ولا هو ايضا ماهية مشتركة للانسان والثور والفرس وذلك لان لها مع انها
حساسة معاني اخر مثل انها متحركة بالارادة ومتغذية وغير ذلك وهذه المعاني وان كانت
يلزم الحساسة فليست متضمنة له ولا الحساس ماهية مشتركة لمعنى اعم من الحيوان فان الحساس
غير موجود الا للحيوان فليس اذن الحساس ماهية بوجه من الوجوه لهذه الاشياء وكذلك الناطق
فان حال الناطق حال الحساس في هذا المعنى انما يصلح الحساس لتمييز الحيوان عن النبات
والناطق لتمييز الانسان عن العجم فهما مقولان في جواب ايما هو اي اي شيء المسئول عنه من
جملة ما تحت ماهية مشتركة **في الجنس والنوع** والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع
اي بالحقايق الذاتية في جواب ما هو اي عنهما جملة كالحيوان والنوع هو المقول على كثيرين ويقال
عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو اي بالشركة والجنس جنس للنوع والنوع نوع للجنس وقد
يقال نوع للمقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو وليس هذا نوعيته بالقياس
الى الجنس من هذه الجهة وان كانت له نوعية لمعنى اخر بالقياس الى الجنس وكما يمكن ان يكون
فوق ماهية مشتركة الى حد فكذلك يمكن ان يكون الشيء الذي هو جنس لشيء نوعا
لشيء اخر وينتهي الى شيء هو جنس الاجناس علوا والى شيء هو نوع الانواع سفلا **في الفصل**
الفصل هو المقول على الانواع بالذات اي على واحد واحد منها في جواب ايما هو كقولنا اي
الاجسام الحيوان فيقال الحساس او اي الحيوانات الانسان فيقال الناطق فمن الفصل

ما هو فصل جنس كالحساس للحيوان ومنه ما هو فصل النوع كالناطق للانسان ولولا ما
عرفناه من تحقيق المقول في جواب ما هو لكان لا فرق بين الجنس وفصله وكان يظن
الحساس جنسا للانسان وقد ظن والفصل ليس ذاتيا لطبيعة الجنس المطلقة فان الحيوان
قد يخلو عن النطق ولا ذاتيته باعتبار كونه ذاتيا للمركب منه ومن الجنس فان كل عرضي
هذا شانه لانه ذاتي للمؤلف منه مع اي شيء اتفق فكانت تكون اذن الخواص العرضية فصولا
فان الضاحك ذاتي للحيوان الضاحك من جهة ما هو ضاحك والبياض للجسم الابيض من
جهة ما هو ابيض بل الفصل ذاتي لطبيعة الجنس المخصوصة بهذا النوع وتلك الطبيعة انما
تصير هي ما هي بالفعل بوجود الفصل فان الحيوان المطلق لا ذات له ثابتة بل انما يصير له
ثبات ذات وقوام بالفصول واللون الموجود في السواد انما يكون هو ما هو بفصل السواد
فهكذا ينبغي ان يفهم ذاتية الفصل **في الخاصة والعرض العام** الخاصة هي المقولة على نوع
واحد لا بالذات مثل قوة الضحك للانسان وهي عرضي له لازم او غير لازم مثل فعل الضحك
وهو خاصة ايضا الا انها غير لازمة واما العرض العام فهو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع
لا بالذات اما لازما كالبياض للجص والثلج واما غير لازم مثل الحركة والسكون وقد يكون شيء
واحد بالقياس الى شيئين خاصة وعرضا عاما فان الحركة بالقياس الى الجسم الذي هو نوع
الجوهر خاصة وبالقياس الى انواع الجسم الذي هو نوع عرض عام بل قد يمكن ان يكون شيء واحد
جنسا ونوعا وخاصة وعرضا عاما مثل اللون فانه نوع من الكيف وجنس للسواد والبياض
وخاصة للجسم وعرض عام للانسان والفرس وغير ذلك ولا يحسب انا نعني بقولنا عرض
عام العرض الذي هو قرين الجوهر في القسمة بل نعني العرض العرضي وان كان جوهرا فان
البياض عرض عام وعرض في الحقيقة واما الابيض فهو جوهر وليس بجنس للجسم ولا فصلا
ولا نوعا ولا خاصة فهو اذن عرض عام وهذا احد ما نغلط فيه تم كتاب ايساغوجي
كتاب قاطيغورياس اي المقولات في مناسبة الاسامي والمعاني المشتركة اسماؤهما هي
التي لها اسم واحد والمفهوم من ذلك الاسم فيهما مختلف اختلافا لا تناسب فيه كقولنا عين
لمنبع الماء والعضو الناظر والمتشابهة اسماؤهما هي التي لها اسم واحد والمفهوم من ذلك
الاسم فيهما مختلف اختلافا فيه تشابه ما كقولنا رجل الحيوان ورجل السرير والحيوان الطبيعي
والحيوان المصور وهذا فان احد الامرين وضع له الاسم وضعا والاخر نقل اليه الاسم للتشبه
نقلا ويشترك المشتركة اسماؤهما والمتشابهة اسماؤهما في اسم فيقال لهما المتفقة اسماؤهما واما
المشككة اسماؤهما فهي التي لها اسم واحد والمفهوم من ذلك الاسم فيهما واحد الا انه ليس على
السواء في جميعها بل لبعضها اولا وللاخر من الاول ولبعضها اشد واولى ولبعضها اضعف
وليس باولى مثل الوجود الواقع معناه على الجوهر اولا واولى وعلى العرض ثانيا ولا اولى والواقع
اولا على ما لا ينقسم بوجه وثانيا على ما ليس بمنقسم بالفعل بل هو منقسم بالقوة مثل
المقادير وثالثا على ما هو منقسم بالفعل والقوة لكن لا اجزاؤه وحده نصها ما فيكون منه
صورة الكل كالعشرة وصورها انواع العدد وكذلك في اشياء اخرى وكلها يشترك في النسبة
الى مبدأ كقولنا طبي للكتاب والمبضع والدواء والغاية كقولنا صحي للطب والكتاب والغذاء
واما المتواطئة اسماؤهما فهي التي لها اسم واحد والمفهوم من ذلك الاسم فيهما واحد لا يختلف
الاختلاف المذكور كقولنا حيوان للانسان والفرس والمترادفة اسماؤهما هي التي لها معنى

واحد واللفظ الدال على ذلك المعنى غير واحد كقولنا انسان وبشر والمباينه اسماء ماهي
التي لها اسماء مختلفه والمفهوم من تلك الاسماء فيها مختلف كقولنا انسان وفرس والمشتقه
اسماؤها هي التي لها صفه ولتلك الصفه اسم موضوع اولها شي غير الصفه ولكن منسوب اليها
وله اسم موضوع فنوجد لتلك الاشياء من اسمائها من الصفه او الشي المنسوب اليها اسما
يدل على وجود ما لها ويغير تلك الاسماء في الشكل والتصريف او الزياده والنقصان
يدل على تخالف المعنيين كقولنا شجاع من الشجاعه او الحداد من الحديد وهي غير صفة و
كذلك اسماء النسبه كقولنا المكي والمدني **في نسبة الاجناس الى فصولها** كل فصل مقوم للجنس
العالي فهو مقوم للجنس الذي دونه مثال ان فصل الجسم الذي تقومه مقوم الحيوان ولا ينعكس
فليس يجب ان تكون الفصول المقومه للحيوان مقومه للجسم وكل فصل مقسم للجنس الاسفل
فهو مقسم للجنس الاعلى فانه لما كان من الحيوان ما هو ناطق ومنه ما هو غير ناطق كذلك من
الجسم ما هو ناطق ومنه ما هو غير ناطق ولا ينعكس فانه ليس كل ما تقسم العالي تقسم السافل
فان المغتذي وغير المغتذي تقسم الجسم ولا تقسم الحيوان فقد عرفت ان الاجناس التي بعضها
تحت بعض كيف اشتراكها وتباينها في الفصول واما الاجناس المختلفه التي ليس بعضها تحت بعض
فان جميع فصولها مختلف مثل العلم والحيوان فان العلم من الكيف والحيوان من الجوهر
وفصول العلم التي تقومه غير فصول الحيوان التي تقومه والفصول التي تقسم العلم الى انواعه
غير الفصول التي تقسم الحيوان الى انواعه **في نسبه الموضوعات الى المحمولات** الموضوع توصف
بمحموله على وجهين اما ان توصف بانه هو اسما ومعنى كقولنا الانسان حيوان واما ان توصف
بمحموله لا بانه هو في المعنى ولكن بانه ذو هو في المعنى لعله هو في المعنى ويتفق في الاكثر ان يشتق
لذلك الموضوع من محموله اسم فيقال هو شجاع ولا يقال هو شجاعه وقد يمكن ان يشابها في الاسم
فيقال رجل عدل وخلق عدل او جسم ابيض ولون ابيض فيكون الاسم واحدا واما المعنى
فليس بواحد ولا الموضوع هو محموله في المعنى واذا كان المحمول من القسم الاول كليا خص باسم
الى موضوعه فيقال محمول على موضوع وكل كلي فهو محمول على موضوع وذلك لان لكل كلي موضوعات
جزئيه يحمل عليها الكلي باسمها هو وحملا بالاسم والحد فهذا هو المخصوص بهذا الاسم واما
المحمول بالوجه الثاني فلا يخلو من وجهين اما ان يكون موضوعه متحقق الوجود بذاته ثم سا
لوجود محموله فيه حق لا حاجة له في القوام الى محموله لا هذا ولا اخر يسد مسده فيسمى هذه النسبه
وجودا في الموضوع ويسمى هذا المحمول عرضا واما ان يكون الحامل لا وجود له بذاته بالفعل
الا بهذا المحمول او بما يسد مسده بعده او قبله ويسمى هذه النسبه وجودا في الهيولى والمحمول يسمى
صوره وكان في هذا الكتاب وما يجري مجراه من المداخل لا يستقصى هذا الاستقصا بل
يجري العرض والصورة مجرى واحدا او يوجد ما يشتركان فيه وهو كونهما محمولين بالاشتقاق
ويسمى ذلك المعنى عرضا وتلك النسبه وجودا في الموضوع واما التحقيق فهو ما اشرنا اليه
فكل ذات هي موجوده لا في موضوع انيه وكل ذات هي موجوده لا في موضوع فهي جوهر وكل
ذات هي موجوده في موضوع فهي عرض ومعنى قولنا الموجود في موضوع انه الموجود في شي
لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه بل قوامه متحقق من قوام ما هو فيه بذاته فقولنا
الموجود في شي نفرق بين مقصودنا وبين وجود الكل في الاجزاء فان الكل لا يوجد في شي
واحد بل في اشياء جمله وانه وان كان من الاعراض ما يوجد في شيئين مثل المماسه والموازاه

فانه مع ذلك موجود في كل واحد منهما فان كل واحد منهما مماس ومواز وقولنا لا كجزء منه
نفرق بين كون العرض في موضوعه والجزء في كله ومن سائر ذلك فلنفرق بين الشي في
المكان وبينه وبين كون الشي في الوعاء وبينه وبين كون الشي في الزمان وبينه وبين
كون الجوهر في الاعراض كقولنا فلان في الخصب وبينه وبين كون العله في المعلول
وبينه وان هذه كلها تشترك بان قوامها ليس فيما هي فيه ويجوز ان تفارق ما هي فيه فتستبدل
الجسم مكانا وزمانا ووعاء والجوهر عرضا وهو قايم والجسم قد يتوهم لا في مكان ولا يبطل
والجسم في آن واحد لا يكون في زمان ولا يبطل وان اتفق ان كان شي من هذا الباب
ملازما فلانه يكون قوام ما هو فيه به واما العرض فانه لا يفارق موضوعه بعينه ولا قوام
موضوعه به بل قوامه لموضوعه وايضا فان الصورة تقوم هيولاها والهيولى تفارق
صورتها فلا كون الهيولى في الصورة ككون العرض في الموضوع ولا كون الصورة في الهيولى
ككون العرض في الموضوع واما الكليات في جزئياتها كالاجناس في الانواع والجزئيات في
كلياتها كالانواع في الاجناس فتفارق ذلك بان الجنس جزء من معنى نوعه والنوع جزء من
عموم جنسه ويجوز ان يتوهم الجنس موجودا ولا هذا النوع وطبيعة النوع موجوده وان لم
يكن عليها جنس لانه انما يكون عليها الجنس اذا امعها سائر الانواع وليس من شرط وجود النوع
ان يوجد معه سائر الانواع فقد فصلنا بين العرض وبين كل ما يقال في شي والجوهر منه
جزئي كزيد ومنه كلي كالانسان والعرض منه جزئي كهذا البياض ومنه كلي كالبياض
فالجوهر الكلي مقول على موضوع وليس موجودا في موضوع فلانه كلي على موضوع ولانه جوهر
ليس في موضوع العرض الجزئي هو في موضوع وليس على موضوع اما كونه في موضوع فلانه
عرض واما كونه لا على موضوع فلانه ليس بكلي واما العرض الكلي فهو على موضوع وفي
موضوع معا اما على موضوع فلانه كلي واما في موضوع فلانه عرض واما الجوهر الجزئي فانه
لا مقول لا على موضوع ولا موجود في موضوع لانه لا كلي ولا عرض واما اذا كان شي محمولا
على موضوع وثالث محمولا عليه ايضا حملا على موضوع فهو محمول على موضوعه حملا على
موضوع كالحيوان على الانسان ثم الجسم على الحيوان فالجسم ايضا على الانسان وان كان
شي موجودا في موضوع وشي محمولا على ذلك الشي فلا يجب ان يحمل على موضوعه كالبياض
في الجسم واللون على البياض وان كان شي مقولا على موضوع وشي اخر موجودا في ذلك
الشي فلا يجب ان يحمل الاول على الثالث كالحيوان على الانسان والجنسيه في الحيوان فانه
لا يقال ان الانسان جنس وموضوع ما على موضوع فقد يكون جوهرا كزيد للانسان وقد
يكون عرضا كالبياض للون واما موضوع ما في موضوع فلا يكون الا جوهرا فاسم الموضوع
فيهما بالاتفاق **في الذاتي الذي يقال بتاليف وبغير تاليف** ما يقال بغير تاليف فلا
يدخله الصدق والكذب لانه ليس فيه ايجاب ولا سلب ولا حكم بشي على شي وذلك
تاليف لان كل حكم فبشي والذاتي يقال بلا تاليف فمعانيها تقع في احد الاجناس العاليه
العشره التي هي الجوهر والكم والكيف والمضاف والاين ومتى والملك والوضع
وان يفعل وان ينفعل وهذه عشره اجناس سنفصل القول في كل واحد منها تفصيلا
ولا نستعمل بيانات انه لا اقل منها ولا اكثر فان ذلك مما لا يمكن وكل ما قيل فيه فهو تكلف
وليس شيئا ضروريا ولكن نقول ان الموجود لا يعم العشره عموم الجنس ولا العرض يعم التسعه

عموم الجنس لان من شرط الجنس عند الجميع ان يكون ذاتيا وعند الاكثر ان يكون متواطئا
متساوي الحمل على جزئياته والمعنيان يتعدوان جميعا في الموجود والعرض وذلك
لانا لسنا اذا فهمنا معنى شي وحده فهمنا انه موجود او غير موجود فانا نعرف ما المثلث
القايم الزاويه فما كان جنسا له او فصلا ذاتيا لم يمكنا ان لا نعرف ذلك له مثل المثلث
المطلق والشكل والكيفيه واما الموجود فنحتاج ان نبرهن عليه فالموجود لازم لا مقوم
للماهيه وكذلك فانا نعرف البياض والحراره فنعرف ضروره انهما كيفيتان ويشكل
علينا انهما عرضان ما لم نبرهن والعرض لازم للتسعه لا ذاتي وكذلك لا نعرف ذواتها
بل نعرف نسبتها الى الموضوع وذواتها توجد ولا في العقل ثم تنسب الى الموضوع فقد بان
انه لا الموجود ولا العرض بذاتيين ولا ايضا هما متواطئين فان الموجود يقع اولا على
الجوهر ثم على الكيف والكم وساير ذلك على ترتيب معلوم وكذلك العرض فان الكم قبل
الاين وقبل متى والكيف قبل الكم عند قوم والكم قبل الكيف عند قوم فقد بان انه لا الموجود
ولا العرض بجنسين **في الجوهر** الرسم المساوي للجوهر هو انه ما وجوده ليس في موضوع والكلي
منه يشارك الجزئي في هذا الرسم فالكلي ايضا جوهر وذلك لان الانسان جوهر وليس جوهريته
لانه زيد او الا لكان عمرو جوهر الجوهريته تتم بكونه انسانا فمعنى الانسانيه تقتضي الجوهريه
كيف كان ومعنى الانسانيه فلا يعرض له ان يعتبر فيه العموم فيصير نوعا ويعتبر فيه الخصوص
فيصير شخصا وكل ما هو جوهر بذاته فلا تزول جوهريته للحوق العوارض اياه كيف كانت
ولو كان الانسان الكلي ليس جوهرا لما كان يحمل على الجوهر بانه هو بل كان يحمل بانه ذو هو في
وبهذا يعلم ان الاجناس العاليه للجواهر جواهر ايضا اذ كان يحمل على الجوهر بانه هو لا ذو هو في الفصول
سبيلها هذا الشان وذلك ان الفصول تحمل على وجهين احدهما كما يقال ان الانسان ناطق
فيوجد الناطق فصلا فيكون الحمل ايضا على الجواهر بانه هو والثاني يحمل فيقال الانسان ذو
نطق فيوجد النطق وحده فصلا بسيطا ويحمل بمعنى ذو ولكن هذه الفصول اجزاء للجواهر
وما ليس بجوهر فلا يجوز ان يكون جزءا للجوهر لان ما لا يكون جوهرا لا يجوز ان يكون اقدم
من الجوهر فهذه الفصول صور والصور جواهر لا اعراض فقد بان ان كليات الجواهر
جواهر وهي موضوعه بعد الجواهر الجزئيه للاعراض لكن الجواهر الجزئيه هي الجواهر الاول لانها
قايمه بذواتها بالحقيقه من غير موضوع البته ويجوز ان نتوهم الشخص موجودا وحده
وليس علته كلي يقول عليه وعلى غيره واما الكلي فلا يجوز ان تقوم كليا والجزئيات تحته
لان وجود الكليات يكون على موضوع فالجواهر الاول هي الجزئيات والثانيه هي انواعها
والثالثه هي اجناسها لان قياس الاجناس الى الانواع هو قياس الانواع الى الاشخاص
ومن خواص الجوهر بالقياس الى كثير من المقولات انه ليس شي من الجواهر يقبل الاشتداد
والضعف والزياده والنقصان في طبيعه نوعه فلا يكون انسان اولى بانه انسان من انسان
اخر ولا انقص انسانيه منه ولكن الكم يشاركه فيه ونوع من الكيف والاين على ما نعرف
كلا في موضعه ومن خواص الجوهر التي تخصه وحده انه يدل على مقصود اليه بالاشاره ولا
يشاركه في هذا غيره من المقولات لان الاشاره اليها اشاره الى جواهر هي بالحقيقه
ولو للجواهر هي لا استحال ان يكون اليها اشاره اين هي فالاشاره اليها بالعرض والى
الجواهر بالذات ولكن هذه الخاصه لا تعم كل جوهر فان كل جوهر معقول كان جزئيا وكليا

فلا اشاره اليه وكل جوهر جزئي محسوس فانه اذا اخذ كليته استحال معقولا فلم يكن اليه
اشاره فكان هذه الخاصيه تشترك فيها الجواهر الجزئيه المحسوسه فقط ومن خواص الجوهر
ان الواحد منه بعينه يكون موضوعا للاضداد بتغيره في نفسه لا كالظن بان يوصف
مره بانه صادق فيستحيل الامر وهو باق فيوصف بانه كاذب وذلك لان هذا التغير
ليس للظن بذاته بل لتغير الامر في ذاته فالمتغير هو الامر واما الظن فهو بحاله وانما تغيرت
عليه نسبته الى الامر وتغير النسبه ليس يغير ذات الشي فاذن لم يعرض في ذات الظن
تغير ولا ان عرض كان ذلك لتغير في نفسه من نفسه لكن لتغير غيره وهذه الخاصه
ليست لكل جوهر وذلك لان الجواهر العقليه قد لا تقبل المضادات وايضا فان الجواهر
الثواني من جهة ما هي جواهر ثواني لا تقبل الاضداد بالتعاقب عليها ومن خواص الجوهر انه
لا ضد له وقد يشركه في هذا انواع الكم ونوع من الكيف ولكن قد يظن انه ليس كل جوهر
لا ضد له لان الصور جواهر وهي متضاده والذي نقوله في هذا انه ان عني بالمتضادات
ما تتعاقب على الموضوع الواحد بتفاسدهما وبينهما غاية الاختلاف فالصور ليس فيها
تضاد لانها ليست في موضوع فحينئذ تكون هذه الخاصيه عامه لجميع الجواهر وان لم يعن
هكذا فليس كل جوهر لا ضد له **في الكم** الكم منه كم بالذات وهو نفس الكميه وهو الذي لذاته
يقال له انه مساو وغير مساو ومجزي وغير مجزي ويمكن ان يعرض واحد وان يعرض فيه
واحد بعده فمنه متصل ومنه منفصل والمتصل هو الذي يمكن ان يوجد لاجزائه حد مشترك
تتحد عليه مثل النقطه للخط والخط للسطح والسطح للجسم والان للزمان والمنفصل ما ليس
يجوز ان يوجد فيه ذلك وانواع المتصل عند الجمهور خمسه اولها الخط وهو ما يتوهم مرتسما
بحركة شي غير منقسم الى جهة من الجهات والثاني السطح وهو ما يتوهم مرتسما من حركة الخط
الى خلاف جهة تلك الحركه الاولى والثالث الجسم وهو ما يتوهم مرتسما من حركة السطح مرتفعا
او منخفضا فنهايه الجسم وطرفه وقطعه هو السطح ونهايه السطح وطرفه وقطعه هو الخط و
نهايه الخط وطرفه وقطعه هو النقطه والرابع المكان وهو البسيط الباطن للجسم الحاوي
المماس للبسيط الظاهر من الجسم المحوي ولا شك انه كم متصل لانه يلتقي اجزاؤه بخطوط التي
تعسر على ان اجعل الكميه التي للمكان نوعا غير الكميه التي للسطح المطلق والخامس الزمان
وهو عدد الحركه في المتقدم والمتاخر وفصله المشترك هو الان وهو منقسم بذاته ومتصل
بالذات واما الكم المنفصل فهو نوعان عند الجمهور احدهما العدد والثاني القول قالوا لما كان
كل قول مقدارا بمقاطع ممدوده او مقصوره وكل مقدر بشي فهو كم فالقول كم ولانه ليس بين
مقاطعه حد مشترك فهو منفصل واما معنى المقطع فهو كل حرف منطوق به مبتدا وحده او
اقل ما يمكن ان ينطق به مبتدا والحرف اما حرف صامت واما حرف مصوت والحرف الصامت
هو الذي يمكن ان يبتدا به من غير ان يكون معه لصوت قبله في المرتبه مثل الحروف التي
تسميها العرب الصحاح واما المصوت فهو الذي لا يمكن ان ينطق به الا بعد حرف وعلى انه
معه له وخروج منه وهو ما يقع للانتقال من حرف الى حرف صامتين فيسمع في زمان
النقله فمن هذا ما يقع في اقصر زمنه الانتقال وهي الحركات ومنها ما يقع لا في اقصر الازمنه
الانتقاليه بل في ضعفها او اضعافها وهي اشاعات الحركات مثل الالف للفتحه والواو
للضمه والياء للكسره فالحركات تسمى حروفا مصوته مقصوره والاشاعات تسمى حروفا

مصوته ممدوده والحرف الصامت لا يمكن ان ينطق به وحده بل او يعسر ذلك مالم يتبع
لخروجه منه بالحروف المصوته فالمقاطع ما يتألف اما من صامت ومصوت مقصور ويسمى
مقطعا مقصورا كقولنا با واما من صامت ومصوت ممدود مثل با وصامت ومصوت
مقصور ثم صامت يفعل زياده زمان الممدود على المقصور كقولنا بن وهذان كلاهما
يشتركان في ان الخروج منهما يلحقه ضعف زمان الحركه فيسميان بالمقطع الممدود وكل قول
مؤلف من مقطع ممدود او مقطع مقصور او منهما كليهما فالمقاطع اجزا القول فاما انا
فنعسر على ان اجعل القول كما بذاته بل بعدد واقع على اجزائه وليس كل ذي جزء فهو كم بذاته
والا فالانسان كم لان له اعضاء يعده بالعدد والكم اما ذو وضع وهو الذي لاجزائه
اتصال مع الاتصال ثبات فيمكن ان يقال اين كل واحد منهما من الاخر ويسمى عظما واما
غير ذي وضع وهو الذي ليس له ذلك فالزمان والعدد والقول كم لا وضع له ومن
خواص الكم انه لا ضد له على ما كان للجوهر فانه ليس للخط ولا للسطح ولا للجسم شيء مضاد ولا
للمكان ولا للزمان والعدد ليس له شيء يضاده ولا انواعه يضاد بعضها بعضا فان الثلثه
مثلا لا يمكن ان يضادها عدد لان الثلثه مقومه لما هو اكثر منها ومقومه بما هو اقل منها
والاضداد لا يقوم بعضها بعضا بل يفسد بعضها بعضا وايضا فانه ليس شي من الاعداد
اولى بان يكون ضد الثلثه من عدد اخر ابعد منه لان كل ما هو ابعد من شي فهو اولى
بالمضاده وهذا الثلثه ليست اولى بان تكون ضد الما دونها من الاربعه بل الاربعه اولى
ثم الخمسه ثم كذلك ولان ضد الواحد واحد فليس لانواع العدد ضد ولان الضدين
بينهما غاية الخلاف وليس بين عددين غاية خلاف واما الزوج والفرد فليسا بضدين
بل عارضين للعدد فان الزوجيه كيفيه في العدد والفرديه كذلك ثم مع ذلك وان كانا
متخالفين لا يجتمعان فليس بينهما تضاد حقيقي لان احدهما يقوم الاخر ويكون جزءا منه
وانما الخلاف بينهما ان احدهما ينقسم بحال والاخر لا ينقسم بها وهذا هو سلب وايجاب
وبهذا يعرف ان الواحد ليس بضد للكثير ولكن مبدا بعد الكثير ونسبته الى الكثير نسبه
الكيل الى المكيل واما الكثير والقليل والعظيم والصغير فاضافات يلحق الكميات
المتصله والمنفصله فانه ليس شي من الكثير معقولا الا بالقياس الى القليل وكذلك العظيم
والصغير واما الكم فما هو كم فهو معقول بذاته وايضا فان الكثير لا يضاد القليل ولا
العظيم الصغير فان الاضداد مثل السواد والبياض قد يعقل كل واحد منهما بنفسه من غير
قياس الى شيء واما العظيم والصغير والكثير والقليل فلا يعقل واحد منهما الا بالقياس
الى الاخر فان يكون متضايفات اولى من ان يكون متضادات وكيف يكون متضادات
والشيء الواحد يكون عظيما وصغيرا وكثيرا وقليلا فحينئذ ان كانت متضاده ان يكون
الشيء الواحد يضاد ذاته وهذا محال والكبيره غير الكبير فان العدد نفسه كبيره لا
بالقياس الى شيء ولهذا الطول غير الطويل فان كل خط يسمى طولا لا بقياسه الى شيء وكذلك
في العرض والعمق والعظم ايضا غير العظيم فان كل كم ذي وضع يسمى عظما لا بالقياس الى
شيء ومن خواص الكم انه لا يقبل ولا نوع منه النقص والاشتداد فانه وان كان خط اطول
من خط فلا يجوز ان يكون اخط من خط اي لا يجوز ان يكون امتداده بين نقطتين اكثر
امتدادا من اخر وان كان قد يجوز ان يكون ازيد في المسافه بين نقطتين وهكذا في السطح

والجسم وهكذا لا يجوز ان يكون ثلثه اشد ثلثيه من ثلثه وكذلك في ساير اصناف الكم
وكذلك محدود وهما غير مختلفه لان حد الخط الاحد من مركز الارض الى الا وحد الخط
الاحد شبرا واحدا من جهة انه طول بلا عرض واحد ولو كان الكم يقبل الاشتداد والنقص
لكان طرفا الاشتداد والنقص متضادين ومن خواص الكم انه يقال له بذاته مساو وغير
مساو ومساو وغير مساو فان قيل الكيف مساو فمعناه شبيه لان معنى المساواه واللا
مساواه في الكم ان ينطبق في الوهم بين مبدأين وحدين او نقطتين او اي شيء كان في
ينطبق بين الكميين ودون ذلك المبدأين فان انطبق الطرفان الاخران قيل انهما متساويان
وان اختلفا قيل انهما غير متساويين وهذا لا يمكن في الكيف فهذه هي الكميات الحقيقيه
واما الثقل والحركه والاعراض الاخر فانها كميات بالعرض لمقارنتها الكميه بالذات
فالثقل قوه محركه الى اسفل وهي ما صوريه واما كيفيه وانما يعرض لها التقدير بسبب مسافه
ميلها وزياده قوتها في الميل فاذا حرك او تحرك جسم ما مسافه ما في زمان وجسم اخر
يحرك او تحرك في ذلك الزمان وتحريكه او تحركه اطول او اقصر مسافه قيل ان هذا اكبر
او اصغر منه وانما هو اشد او اضعف منه وان تساويا في الجاذب او قطع المسافه قيل
انهما متساويان ويعني متشابهان والحركه يقال لها طويله وقصيره اما بسبب المسافه او
بسبب الزمان والبياض يقال له عريض او ضيق بسبب السطح الذي هو فيه والنعم يقال
لها كثيره او صغيره كبرا سبابها او صغرها وكثره وقليله بسبب العدد الذي ينفصل اليه
اسبابها والزمان بذاته طويل وقصير وقد يعرض ان يقال كثير وقليل لانه قد ينفصل الى
ساعات وشهور وسنين معدوده وكل شيء فانما يقدر باقل ما يمكن ان يعرض منه واحدا
ولهذا جعلت الحركه السمائيه مكيالا لساير الحركات لانها اسرع والاسرع في باب الحركه هو
الاقل في الزمان **في المضاف** ان المضاف يقال على معنيين احدهما لكل شيء هو مقول
الماهيه بالقياس الى شيء اخر او نحو اخر من انحاء النسبه كيف كان بالحروف الداله على
النسبه مثل العلم بالمعلوم والزايد على الناقص والنظر الى المنظور اليه وربما كان الانعكاس
مختلفا مثل ان العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم وربما كان احدهما متفقين
مثل الجار والجار وربما كانا مختلفين مثل الاب والابن والمولى والعبد وهذا الوجه
لا يمنع ان يكون للمضاف وجود ليس هو بمضاف فان الاب الانسان والراس جسم ولكن
الوجه الثاني هو المضاف الحقيقي الذي قيل انه احد المقولات وحده زايد على هذا الحد
زياده على هذا الوجه ان المضاف هو المقول ماهيته بالقياس الى غيره او على نحو اخر
من انحاء النسبه ووجوده ان يكون كذلك وهذا معنى قول الفيلسوف انها هي التي
الوجود لها ما هي مضافه فلم يأخذ المضاف في حد نفسه كما ظن بل الحد معنى المضاف بالوجه
الاول في تعريف المضاف بالوجه الثاني لان المضاف كان مشهورا على الوجه الاول
لا نحدا فلا ظن فكانه قال ان المضاف الحقيقي هو الذي ليس له وجود الا على الوجه الذي
انتم تسمونه مضافا فان كان له وجه في الوجود غير ما سميتموه به مضافا فليس مضافا
حقيقيا بل شيئا عارضا له المضاف الحقيقي ومن خواص المتضايفين انهما معا في الوجود
ومتكافيان في لزوم الوجود وارتفاعه وينعكس كل واحد منهما على الاخر في اللزوم فا
مما لا شك فيه ان الجارين معا في الوجود ومتكافيان في لزوم الوجود وكما ان هذا

جار لذلك فذاك جار لهذا وانما عرف بالتحصيل عرف الاخر فان عرف راس على
الاطلاق عرف انه لذي راس على الاطلاق وان عرف انه راس من او هذه الراس
عرف ما هو له راس بالتحصيل واما الراس المقطوع واليد المقطوعة فهما بنحو راس باشتراك
الاسم لا بالحقيقة وقد زالت الاضافة التي كانت لهما بالانفصال وبقيا جوهرين وذلك
لانهما كانا من المضاف بالوجه الاول واما المضاف الحقيقي الذي الوجود له ان يكون
مضافا فانه لا يمكن بحال من الاحوال ان يعرف احدهما كيف كان بالتحصيل الا عرف
الاخر وانه وان كان الاب قبل الابن والمحسوس قبل الحس ومعقولنا قبل العقل فليس
ذلك قادحا في قولنا ان المضافين معا وذلك ان الابن يتقدمه ابوه وهو بالقوة ابو
لا بالفعل وكذلك ذات المحسوس تتقدم الحس وهو بالقوة محسوس لا بالفعل وكذلكم
العقل على ان هذه المضافات من الوجه الاول لا من الوجه الثاني وكذلك العلة والمعلول
هما معا في الوجود والعلة اقدم ذاتا لانها بذاتها ليس بمضاف بل عرضت له الاضافة
ومما ينبغي ان يعتبر في الاضافات بالوجه الاول حال صحة الاضافة فيقال الراس راس
لذي الراس لا للحيوان والجناح جناح لذي الجناح لا للطائر والسكان سكان لذي السكان
لا للسفينة وهذا انما يصعب فيما ليس لكلي المضافين اسم والقانون في هذا ان يوضع
المعاني التي يتوهم اليها الاضافة مثلا ان الجناح يتوهم اضافته الى الطاير والى ذي الجناح
والى ذي الريش فما كان رفعه مع وضع الثاني لا يرفع المضاف او وضعه مع رفع الثاني
لا يضع المضاف فالاضافة اليه بالعرض لا بالذات وما كان رفعه رفع المضاف فان
وضع غيره او وضعه يضع المضاف وان رفع غيره فهو الذي اليه الاضافة بالذات
مثل ان ذا الجناح اذا وضع لزم الجناح وان يرفع ما رفع وان يرفع ذو الجناح وان وضع
ما وضع والامر في الطاير وفي ذي الريش بالضد ومن شان المضاف ان يعرض للمقولات
العشر كلها اما في الجوهر كالاب والابن واما في الكم المتصل فكالعظم والصغر وفي الكم
المنفصل كالقليل والكثير وفي الكيف كالاسخن والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد
وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتاخر وفي الوضع كالاشد انتصابا
والاشد انحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى وفي الفعل كالاقطع والاجزم وفي الانفعال
كالاقبل للانقطاع فما كان يقع في مقولة يقبل التضاد والنقص والاشتداد فهو يقبل
ذلك فانه لما كان الحراره ضد البروده من باب الكيف ويقبل الاشد والاضعف كان
الاحر ضد الابرد والاحر احر من الاحر والابرد ابرد من ابرد وجميع هذا من المضاف
بالوجه الاول **في الكيف** يقال كيف للشيء الذي له كيفية ويقال كيف لنفس الكيفية
وهي كل هيئة قارة لا توجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا نسبة وقسمة
في اجزاء حاملها فهذه هي الكيفية وبها يجاب عن سؤال كيف الشيء فيفارق المضاف
واين ومتى والملك بانها لا توجب نسبة الشيء اخر ويفارق الكم بانها لا توجب قسمة والوضع
بانها لا توجب نسبة واقعة في اجزاء الجسم والزمان وان يفعل وان ينفعل بانها هيئة قارة
وانواعها اربعة الاول نوع من شرطه كون النفس وذلك انه اما ان يكون في نفس او في
ذي نفس فما كان من هذا سريع الزوال مثل الظن الضعيف والغضب من الحليم فانه يسمى
حالا وما كان من هذا بطيء الزوال مثل علم اليقين وحقد الحقود والاخلاق المتمكنة والعا

والامراض المزمنة فيسمى ملكات والنوع الثاني هو تهيؤ الجسم للانفعال ومقاومته فان
كان تهيؤا سهلا سمي وهنا طبيعيا وما كان تهيؤ الحق المقاومة وبطء الانفعال سمي قوة
طبيعية مثال القوة المصحاحية مثل الوهن الممراضية والنوع الثالث هي الكيفيات المحسوسة
في ظاهر الاجسام بذاتها مثل الالوان والطعوم والروايح وما اشبه ذلك فمنها راسخة ثابتة
ويسمى كيفيات انفعاليات مثل حلاوة العسل وحمرة الورد ويسمى انفعاليات على وجهين
اما الذي يعم جميعها فلان الحواس ينفعل عن جميعها واما الذي يخص بعضها فلانها حادثة
عن الانفعالات في اصل الخلقة كحلاوة العسل وصفرة المصفار خلقة او بعد ذلك كملوحة
ماء البحر وصفرة من به سوء مزاج في الكبد ومنها سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل
ويسمى انفعالات لانها انفعالات في انفسها بالحقيقة ولكن على سبيل الاستعارة والمجاز
لكثرة الانفعالات التي يعرض لحاملها اذ يوجد فيها الانفعال وجودها وانفعال عدمها بسرعة
فيطلب ان يكون ههنا اسمان كما ان هناك حالا وملكة والنوع الرابع كيفيات تختص
بالكميات مثل الانحناء والاستقامة للخط والاشكال للسطح والجسم والزوجية والفردية
للعدد وللاشكال من هذه فقط خواص انها لا تقبل الاشتداد والانتقاص ولا لها اضداد
لانها مستفادة من الاعداد واما الانواع الاخر فقد يقع فيها التضاد والنقص والاشتداد
ولا يجب ان يشكل عليك ان اشياء من المضاف عددناها في مقولة الكيف مثل العلم فان
العلم علم بمعلوم ومثل الحلم والخلق فانه خلق على شيء ولا ايضا ان يظن ما ظنه قوم من
ضعفاء النظر ان شيئا واحدا يجوز ان يكون في مقولتين بالذات بل يجب ان يعلم ان العلم
والخلق وما اشبههما ليس من المضاف الحقيقي بل كيفية يلزمها الاضافة فلا انفكاك لها
البتة فهي من المضاف بالوجه الذي ذكرنا وذلك الوجه ليس بمقولة وللعلم وجود بذاته
من جهة ما هو هيئة للنفس وكذلك الخلق ويدلك على ذلك حال انواع العلم مثل
النحو وانواع الخلق مثل الشجاعة فانها تقال بانفسها لا بالاضافة الا ان يحمل النحو علما
فيقال هو علم بكذا فيكون من المضاف لكونه على طبيعة جنسه وكذلك اذا قيل ان السخا
خلق على شيء فيكون من المضاف لكونه على طبيعة جنسه ولو كان العلم والخلق بالحقيقة
من المضاف لكانت انواعه لا تعقل بذاتها ونوعيتها الا مضافة فقد كنا بينا ان كل ما لجزئيتها
وجود غير مضاف فليس مضافا بالذات ولكنا جعلنا هذا قانونا هكذا ينبغي ان تفهم
هذا الفصل **في الاين** الاين ليس هو المكان ولا المتمكن بل نسبة الشيء الى مكانه وهو كونه
في مكانه كقولنا في السوق في المدينة وقد يقع في الاين التضاد مثل الاعلى والاسفل
في متى ان متى لا الزمن ولا الزمني بل نسبته الى زمانه **في الوضع** الوضع هيئة كون اجزاء
الجسم فذوات نسبة بعضها الى بعض في الجهات المختلفة حتى يكون جزء موضوعا في
جهة وجزء موضوعا في جهة اخرى واذا كان الجسم في المكان فوضعه هيئة نسبة اجزائه
الى اجزاء مكانه فتلك النسبة للاجزاء اضافة وللكل وضع وهذا مثل القيام والقعود
والاستلقاء والانبطاح والسجود والركوع وما اشبه ذلك **في مقولة له** اما انا فلا اعرف
هذه المقولة حق المعرفة وذلك لان قولنا له كم وله كيف او له مضاف كقولنا له راس او له
جوهر حاصر كقولنا له ثوب او حاصر لبعضه كقولنا له خاتم او محصور فيه كقولنا للدن
شراب يقع عليها لفظة له لا بالتواطؤ ولكن بالتشابه والتشكيك وابعد في ذلك من

ووقوع لفظ الشيء في الشيء او مع الشيء او من الشيء على ما يقع فان لم يكن تلك اجناسا العدم
التواطو المحض فما ابعد مقوليته عن ذلك واما ان احصل حتى يقال ان مقوليته يدل
على نسبة الجسم الى ما يشتمل اياه ينتقل بانتقاله معه مثل اللبس والتسلح والتنعل لم يكن لهذا
المعنى من القدر ان يجعل في عداد المقولات وان كان التشكك يزول وهذا ما اعرفه
في هذه المقولة **في ان يفعل وان ينفعل** اذا توهمت في الجسم هيئة غير قارة بل لا يزال
منها شيء ويبطل شيء كانه يتوجه بذلك الى حد ما فيسمى تلك الهيئة انفعالات او توهمت شيئا
مباينا بالذات لحامل تلك الهيئة لكن تلك الهيئة انما تحدث في حاملها عن هذا المباين
وتاثيره فيه يسمى حاله هذا المباين فعلا والانفعال يقبل الاشد والاضعف لان ما فيه
الانفعال يقبل ذلك مثل ان التسخن والتبرد يقبل ذلك لان الحرارة والبرودة تقبل ذلك
ويعرض في الانفعال تضاد بسبب تضاد ما الانفعال فيه فان التبيض ضد التسود
لان البياض ضد السواد **في الحركة** الحركة هي مقولة ان ينفعل سواء فمن الحركة ما نظر في الجوهر
مثل تكون النطفة انسانا ومثل فساد الجوهر مثل موت الانسان ومنه ما هو في الكيف ويسمى
الاستحالة مثل التبيض والتسود والتسخن والتبرد ومنه ما هو في الكم فالاخذ منه الى
الزيادة ان كان بدخول زايد عليه يسمى نموا فان كان بانبساط جوهره لا عن زيادة يسمى
تخلخلا واما الاخذ منه الى النقصان فان كان بتحلل اجزائه يسمى ذبولا وان كان من غير
تحلل جزء يسمى تكاثفا ومنها ما في المكان ويسمى نقلة وهو ان ياخذ الجسم في مفارقة مكانه
بالكلية الى مكان اخر وعندي ان للحركة نوعا خامسا وهي الحركة في الوضع كحركة الجسم على
مركز نفسه مستديرا فان هذه الحركة كيف تكون مكانية وربما كانت لا في مكانه واذا كانت
في مكان لم يفارق المتمكن مكانه بالكلية بل يثبت فيه وانما يفارق اجزاؤه اجزاء مكانه
فتستبدل اجزاؤه نسبه الى اجزاء مكانه وهذا هو الوضع **في المتقدم والمتاخر** يقال هذا
على وجوه فيقال متقدم بالطبع لكل شيء اذا رفع ارتفع شيء ثان وليس اذا اوضع وضع
ذلك الشيء الثاني واما ذلك الشيء الثاني فحاله بالضد مثل الواحد والاثنين ويقال
متقدم في الزمان وهو في الماضي ما هو ابعد من الان وفي المستقبل ما هو اقرب الى الان
ويقال في المرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود فمن ذلك ما بالطبع مثل الاجناس
والانواع المتوسطة بين الجوهر وبين الانسان فانك اذا فرضت المبدأ هو الجوهر كان اولا
الجسم ثم الحيوان وان فرضت الانسان مبدأ كان اولا الحيوان ثم الجسم ومن ذلك في الوضع
مثل الصفوف بعضها الى بعض فان الاقرب منها الى القبلة وهو مبدأ مفروض بالوضع يقال
انه قبل ويمكن ان ينعكس فلا يجعل القياس الى القبلة بل الى شيء مخالف للقبلة في الجهة ويقال
متقدم في الشرف كما يقال ابا بكر قبل عمر وكذلك المتقدم في المصلحة كقولنا ان نعلم الاخلاق
قبل المنطق ويقال متقدم بالعلية مثل ان كون الشيء في نفسه موجودا علة لكونه بحيث يصدق
القول بوجوده وهما معا في الزمان لكن لوجود الامر نفسه تقدما بالذات على كون القول
بوجوده صادقا لان العقل يستجيز ان يقال ان الشيء انما كان موجودا لان القول بالوجود
عليه صادق بل كان الشيء اولا موجودا حتى صار القول بوجوده صادقا لان ذات العلة
غير مستفادة عن ذات المعلول وذات المعلول مستفادة عن ذات العلة فلذات العلة
في الوجود سبق وان كانا معا في الاضافة والزمان وربما يتفق ان يكون للعلة مع تقدمها

العلى تقدم بالزمان او بالطبع واذا عرفت المتقدم عرفت المتاخر **في معا** يقال معا
للمتكافئين في لزوم الوجود مثل الانواع التي تحت جنس واحد ويقال معا في الزمان
ويقال معا في المرتبة بالطبع والوضع جميعا ويقال معا في الشرف والعلية والمعلولية
في المتقابلات المتقابلان هما اللذان لا يمكن ان يكونا من جهة واحدة في شيء واحد في
زمان واحد معا وقسمها الفيلسوف في هذا الكتاب قسمة على وجه يكون اسهل للمتعلم
اما القسمة مفردة على ما ينبغي واما حدود اقسامها فقد يقع فيها ما يخل انما الغرض مساهلة
المتعلم وليس على الوجه المحقق الذي في العلوم فمن هذه الاقسام السالبة والموجبة وينبغي
ان نفهم هذا القسم على ما اقول انه يعني بالايجاب وجودا اي معنى كان سواء كان باعتبار
وجوده في نفسه او وجوده لغيره وبالسلب لا وجودا اي معنى كان سواء كان لا وجوده
في ذاته او لا وجوده في غيره وسواء كان باعتبار الامر في نفسه او باعتبار كونه قولا وحكما
فانه ليس يعني ههنا بقوله تقابل السلب والايجاب تقابل قولك الانسان فرس الانسان
ليس فرسا بل نفسه الفرسية واللافرسية ولكن ينسب هذا التقابل الى القول لان اللافرسية
في القول وفي الضمير له معنى واما في الوجود فان اللافرسية لا معنى له وكذلك جميع ما يقال
على معنى السلب ولو كان السلوب يوجب معاني لكان الانسان له معان بلا نهاية لانه
ليس بفرس ولا ثور ولا اسد ولا اشياء بلا نهاية ولكن هذه اعتبارات عقلية ولها
عبارات لفظية وليس لها في الوجود ذوات حقيقية فعلى هذا يجب ان نفهم تقابل
الايجاب والسلب ونجعل الفرسية واللافرسية وان كان ليس فيهما صدق ولا كذب
من هذه الجملة والقسم الثاني من المتقابلات المتضايفات وقد قلنا فيهما ما قلناه والقسم
الثالث المتضادان ويجب ان نعلم انه يعني في هذا الكتاب بالمتضادين غير ما يعني
بهما في العلوم وذلك انه لما كان العرف والعادة قد جريا في استعمال لفظ التضاد
على اشياء هي بالحقيقة ليست متضادة التضاد الحقيقي الذي يذكر في العلوم وكان تكلف
تعريف ذلك في المداخل يودي الى الاجحاف بالمتعلمين طلب معنى جامعا للمتضادات
الحقيقية والمشهورة واوقع اسم التضاد على ذلك حتى جعل الزوج والفرد من الاضداد
والخير والشر من الاضداد وليست هذه باضداد حقيقية فاما الزوج والفرد فقد بينا
ذلك فيهما والتقابل بينهما تقابل السلب والايجاب البسيط الذي ذكرناه فان الزوج
عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين والعددان لا يتضادان والمنقسم
بمتساويين واللامنقسم بمتساويين تقابلهما كتقابل السلب والايجاب واتفق ان احد
موضوع وهو العدد وقرن به محمول وجودي ايجابي وهو المنقسم بمتساويين فسمي باسم واحد
مع سلبه فسمي باسم اخر فتوهم الجمهور لوجود الاسمين وامتناع اجتماع الذاتين انهما متضادان
وقد يجوز ان يقال ان التقابل بينهما تقابل الواجد والعادم والتقابل بين الزوجية والفردية
تقابل الوجود والعدم وان صرنا من العدم قد يطابق هذا السلب على ما بيناه من بعد
واما الخير والشر فاحدهما وهو الخير ذات والشر لا ذات وسنبين هذا في العلوم والاضداد
الحقيقية لكل واحد ذات فلنعرف الان التضاد انه على اي معنى قيل في هذا الكتاب
وانه على اي معنى قيل في العلوم فنقول انه عنى ههنا بالمتضادين كل شيئين متقابلين
من شانهما ان يتعاقبا على الموضوع ان لم يكن احدهما لازما له وبينهما غاية الخلاف الممكن

فى جنسهما فيكون اذن الحركه والسكون والنور والظلمه والصحه والمرض والزوج والفرد
وجميع هذه الاشياء من الاضداد واما فى المعلوم فان المتضادين هما ذاتان وجودتان
بينهما غاية الخلاف ومن شانهما ان يتعاقبا وجنسهما القريب واحد فلا يكون الحركه
والسكون متضادين بل احدهما ذات والاخر عدم ذات وكذلك النور ذات والظلمه
عدم والزوج ذات مع وصف والفرد ذات مع عدم ذلك الوصف والزوجيه معنى
والفرديه لا ذلك المعنى فاذا كان كذلك فقد تبين ان ما جاء هذا البيان على سبيل المسامحه
واما القسم الرابع فهو تقابل العدم والملكه ويستعمل مهنا على معنى غير ما يستعمل فى العلوم
وذلك انه يعنى بالملكه مهنا كل معنى وجودى فى مادة متهيئة لقبوله ويعنى بالعدم ارتفاع
هذا المعنى عن هذه المادة فى الوقت الذى من شانه ان يكون له مع ارتفاع التهيؤ
مثل وجود الاسنان والدرد فان الدرد هو الذى عدم الاسنان فى الوقت الذى
يجوز ان يكون له سن مع عدم التهيؤ حتى لا يكون له سن وكذلك العمى للبصر والصلع
للشعر فيكون الملكه قد يستحيل الى العدم والعدم لا يستحيل الى الملكه واما العدم فى العلوم
فيقال العدم كل معنى وجودى يكون للشئ ممكنا بحق جنسه او نوعه او شخصه اما الذى بحق
جنسه فكالعجمه التى هى عدم النطق وكالانوثه التى هى عدم الذكوره واما الذى بحق
نوعه فكعدم اللحيه للمراه واما فى شخصه فمن ذلك ما هو قبل وقت كونه مثل المرد فانه عدم اللحيه
قبل كونها ومنه ما هو فى وقته مثل انتثار الشعر فمن ذلك ما يعود مثل الشعر ينبت ومن
ذلك ما لا يعود مثل ان الاعمى لا يبصر والفيلسوف جعل بعض هذه فى هذا الكتاب من
جمله المتضادات وبعضها داخله فى الايجاب والسلب واذ بينا هذا فلنفرق بين
هذه المتقابلات الاربع بحسب هذا الكتاب لا بحسب التحقيق فنقول ان المتقابل
فى الايجاب والسلب يفارق ساير المتقابلات بانها قوليه لا وجوديه واذا نقل الى الحكم
والقضيه كان احدهما صادقا لا محاله والاخر كاذبا سواء كان الموضوع موجودا او معدوما
واما ساير ذلك فقد يجوز ان يكذبا جميعا اذا نقل الى الحكم والقضيه مثال ذلك زيد ابن
فلان ابو فلان فهذا من المضاف فيجوز ان يكذبا معا واما المتضادات التى لها
اوساط اما مسماه باسما حقيقيه كالفاتر بين الحار والبارد وكالاغبر بين الاسود
والابيض والمسماه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جاير فان الموضوع عند الوسط
يكذب عليه الطرفان وان كان احد الطرفين ضروريا فعند عدم الموضوع وموته ان كان
حيوانا يكذب عليه الطرفان جميعا واما فى الايجاب والسلب فان الطرفين احدهما
صادق والاخر كاذب فى وقت الوجود والعدم وان كان لا واسطه هناك فالموضوع
لا يخلو من احدهما موجودا واما معدوما فيخلو عنهما جميعا ويكذبان عليه وفى الايجاب
والسلب فقد يجب الصدق فى احدهما والكذب فى احدهما فى حال الوجود والعدم واما
الفرق بين الايجاب والسلب والعدم والملكه اذا جعلا قولا وقضيه ان العدم والملكه
يكذبان قبل حلول الوقت وان وجد الموضوع فان الجرو الغير المفتح لا اعمى ولا بصير ويكذبان
جميعا عند عدم الموضوع فان الميت لا اعمى ولا بصير واما الفرق بين المضافين وساير
ذلك ان المضافين كل واحد منهما مقول بالقياس الى الاخر ووجود كل واحد منهما وعدمه
هو مع وجود الاخر وعدمه وليس هذا الشئ غيره واما الفرق بين المتضادات وبين ساير ما

فان المتضادين قد يكون بينهما واسطه ينتقل اليها الطرفان وليس ذلك لغيرهما
مثل العدم والملكه فلا واسطه بينهما ينتقلان اليها واذا كان وقت وجود الطرفين جاز
ان لا يكونا بل الوسط وفى الوسط وفى العدم والملكه فلا بد من احدهما فى الوقت وفى
التضاد اما ان يكون احدهما ضروريا طبيعيا للموضوع واما لا ان يكون بل ايهما كان جاير
الانتقال الى الثانى وذلك وان لم يكن واسطه واما العدم والملكه فلا احدهما طبيعى
للموضوع ولا يصح الانتقال عن ايهما كان لانه يجوز من الملكه الى العدم ولا يجوز من العدم
الى الملكه واذا لم يكن بين الضدين واسطه وجب احدهما للموضوع فى كل وقت واما العدم
والملكه فليس يجب ان يكون احدهما فى كل وقت فهذا هو الفرق بين تقابل التضاد وتقابل
العدم والملكه بحسب هذا الكتاب ويلزم من ذلك ان كل متقابلين فاما ان يكون موضوعهما
واحدا بالجنس كالزوج والفرد وموضوعهما العدد واما واحدا بالنوع مثل التقابل بين الرجل
والمراه وكالذكوره والانوثه فى الحيوان واما الشخص كالجور والعدل فى شخص زيد
والمتضادان اما ان يكونا فى جنس واحد مثل السواد والبياض فى اللون واما ان يكونا فى
جنسين متضادين كالعفه والفجور فى الفضيله والرذيله واما ان يكونا جنسين بانفسهما
كالخير والشر وضد الواحد واحد فان ظن ان العفه تضادهما الشاان الفجور والجمود
ثم الفجور يضاد الجمود فالزم من ذلك ان يكون للواحد اضداد فذلك خطا وذلك ان العفه
لا تضاد احد الطرفين الا من جهة ما يجتمعان فيه وهو انهما رذيله والعفه فضيله واما
الطرفان فمتضادان لاجل انهما فى غاية الخلاف فى بابهما واحدهما زياده والاخر نقصان
فليس اذن الواحد فيهما من جهة واحده الا ضد الواحد واما الفرق بين تقابل التضاد على الوجه
الحقيقى وبين تقابل العدم والملكه ان الضدين ذاتان متعاقبان على موضوع او هيولى
وليس ولا واحد منهما نفس ارتفاع الثانى بل ذات يعقب ارتفاع الثانى او يوجب ارتفاع
الثانى ولكل واحد منهما علة موجبه غير الاخرى بالذات واما فى العدم والملكه فالملكه يحتاج
الى علة وجوديه عنصر والملكه ذات واما العدم فهو ارتفاع تلك الملكه فقط لزوال علتها
وغيبتها فقط علة العدم زوال علة الملكه والشئ الواحد يكون علة لهما جميعا لكنه اذا احضر
كان علة للملكه واذا غاب كان علة للعدم كالشمس فانها اذا اطلعت كانت علة للاشراق
الجو واذا غابت كانت علة للاظلام الجو وكما ان بين الفرسيه واللافرسيه تقابلا فكذلك
بين الفرس واللافرس تقابل ومن هذه الجهة تقابل الزوج والفرد الا ان فى الزوج والفرد
لكل جانب اسم موضوع والسلب فيه سلب ما من شانه ان يكون فى الجنس وهو قسم من
اقسام العدم وكما ان بين الابوه والبنوه تقابلا فكذلك بين الاب والابن وكما ان بين
السواد والبياض تقابلا فكذلك بين الابيض والاسود وكما ان بين العمى والبصر تقابلا
فكذلك بين الاعمى والبصير لكن الاول والتقابل الذى بالذات هو الذى ليس فيه
الموضوع واذا احذفنه الموضوع كان تقابلا بالقصد الثانى وعارضا لا اوليا تم كتاب
المقولات وهو قاطيغورياس

كتاب العبارة وهو باريرمنياس

الكتابة دلالة موضعه
مختلفه بحسب الاوضاع على حروف الكلام والالفاظ واللفظ دلالة موضعه مختلفة
بحسب الاوضاع على تصورات النفس وتصورات النفس دلايل غير وضعيه بل عربيه
ذى متفقه فى الدلالة على اعيان الاشياء فاعيان الاشياء مدلول عليها غير داله والكتابه

والغير مدلول عليها والاعيان والتصويتات للمختلف والكتابة والالفاظ المختلف

في الاسم الاسم لفظ مفرد دال على معنى من غير ان يدل على الزمان المحصل الذي وقع فيه ذلك المعنى كقولنا زيد وانسان وان شئت قلت ان الاسم صوت دال بتواطؤ اي باتفاق لا بالطبع من المصوت ولا بالطبع من الصوت على شيء من غير دلالة على زمانه ومن غير دلالة الجزء منه على شيء من معناه ولا تحسب ان قولنا عبد الله وعبد الملك هو وليس بمفرد فان عبد الله اريد به الدلالة على صفة الشخص بانه عبد الله فليس هذا باسم للشخص بل وصفا يشاركه فيه غيره ولا هو اسما واحدا بل هو بالحقيقة اسم مركب وقول كما تقول رامي الحجارة وضارب زيد واما ان عنيت بقولك عبد الله لقب ذات زيد فلا عبد ولا الله يدلان على جزء من معناه والاسم منه محصل ومنه غير محصل فالمحصل كقولك عالم وجاهل وبصير واعمى وغير المحصل كقولك لا رجل ولا فرس ولا عالم ولا بصير فهو ان يدل على ما هو دليل عليه بسلب ما ليس هو والاسم منه قايم ومنه مصرف والقايم هو الذي لم يتغير عن بيانه الاصلي بلحوق اللاحق من الصفات ومن الاعراب والمصرف ما يعتريه عن بيانه الاصلي بلحوق اللاحق من الصفات ومن الاعراب يصير ذلك مانعا عن لحوق ما من شانه ان يلحقه فانك اذا قلت بزيد فخرجته منعه لحوق ضرب به واما في اللغة اليونانية فكان اعتبار هذا بامكان لحوق الكلمات الزمانية ولا امكانه مثل كان ويكون وعسى هذا يقرب من لغة العرب

في الكلمة وهي التي تسمى عند العرب الفعل الكلمة لفظة مفردة والة على معنى وعلى وجود ذلك المعنى لموضوع غير معين في زمان معين من الازمنة الثلثة كقولك ضرب فانه لفظ مفرد يدل على ضرب وعلى ضارب غير معين وعلى مضروب به وعلى نسبة الضرب اليه وكون تلك النسبة في زمان ماض والكلمة قد تكون ايضا محصلة كقولنا صح وغير محصل كقولنا ما صح ولا صح وقد تكون قاعة ومصرفة والقاعة هي التي تدل على الزمان الحاضر وليس في لغة العرب كلمة قاعة واما ما نظن ان ضاربا وقايما كلمة قاعة فهو خطا بل هو اسم مشتق يدل على معنى وموضوع غير مصرح به ونسبة للمعنى الى الموضوع ولكن لا يدل على المعنى الرابع وهو الزمان واما الكلمة المصرفة وهي الدالة على احد الزمانين اللذين عن جنبي الحاضر كقولنا ضرب يضرب

في الاداة الاداة لفظة مفردة لا تدل وحدها على معنى مستقل بنفسه ولا يصلح ان يضم اليه معنى اخر واحد فيحصل منه صدق او كذب كقولنا في وعلى فان في وعلى لا يصلح ان يحصل منه ومن لفظ مفرد صدق ولا كذب

في القول القول كل لفظ مؤلف يدل كل جزء منه على جزء من معنى الكل فمنه ما تاليف اجزائه تاليف اشتراط وتقييد كقولنا الحيوان الناطق الميت ومنه ما تاليف اجزائه ليس كذلك والفرق بينهما ان الاول في قوة لفظ مفرد والثاني ليس كذلك ولما كان كل كلام الحاجة اليه اما للاعطاء واما للطلب والاعطاء اعلام بالفعل او ما في قوة الاعلام والطلب اما طلب قول واما طلب فعل والاعلام بالفعل هو الاخبار ويدخله الصدق والكذب وبالقوة ما ليس اخبارا صريحا ولكن يراد منه الاخبار مثل التعجب والتمني والترجي وطلب الفعل اما ممن دونك وهو امر ونهي او ممن يساويك وهو التماس ومسئلة واما ممن فوقك وهو دعاء وتضرع والنداء في معنى هذه الوجوه واما طلب القول فهو الاستفهام فهذه اقسام القول والغرض في هذا الكتاب منها هو الخبر واستقصاء القول فيه

في الخبر الخبر يسمى قولا جازما فمنه قول جازم بسيط ويسمى حمليا ومنه قول جازم مركب ذو رباط ويسمى شرطيا فالحملي هو كل قول يمكن ان يكون صادقا او يكون كاذبا ولا ينقسم الى اجزاء يمكن ان يكون كل واحد منها صادقا او كاذبا بل اجزاؤه الذاتية من جهة ما هو خبر اما الفاظ مفردة واما مؤلفة هي في قوة المفردة ومثال الحملي قولنا الانسان حيوان او قولنا ان الحيوان الناطق المائت جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فاما الشرطي فهو الذي انما صار قولا جازما واحدا برباط داخل على اجزائه التي هي بانفسها اقوال جازمة ايضا فاما ان يكون الرباط يربط بينهما على سبيل التلازم كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وعلى سبيل التعاند كقولنا اما ان يكون هذا العدد فردا واما ان يكون هذا العدد زوجا فانك اذا احذفت من الاولى رباط الشرط والجزاء بقي قولان جازمان احدهما الشمس طالعة والثاني النهار موجود واذا احذفت من الثانية رباط القسمة والعناد بقي قولان جازمان كقولك هذا العدد زوج هذا العدد فرد فاذن الجازم البسيط هو الحملي ان اعنيت بالبسيط اخر ما ينتهي اليه التحليل في جنسه حتى اذا احلل مرة اخرى خرج عن ذلك الجنس او عنيت بالبسيط الواحد الذي لا ينقسم في الباب الذي هو منه او عنيت بالبسيط ما يقال بالقياس الى المركب فيكون على هذا الوجه ايضا الحملي قولا جازما بسيطا لانه اول جازم يتركب عنه جازمات كما ان الاجسام البسيطة اول اجسام يتركب عنها اجسام ثم الايجاب في الحملي هو البسيط بوجه اخر لانه اقل اجزاء من اجزاء السلب لان اجزاء السلب موجودة فيها اجزاء الايجاب وللسلب زيادة ولما كان البسيط قد يقال لما هو اقل عددا من عدد شيء اخر فهو بالقياس اليه بسيط ونعني بالايجاب الحكم بوجود شيء لشيء فيكون اجزاؤه المعقولة ثلثة شيئين ونسبة الوجود بينهما فالمحكوم له موضوعا والمحكوم به يسمى محمولا وتلك النسبة ربما دل عليها بلفظ كقولنا زيد هو بصير وربما اضمرت ودل عليها بتاريب اللفظين في زمان ومنه الاعراب وحذف الوصلات كقولنا زيد بصير وفي اللغة اليونانية فانما كانت الدلالة على هذه النسبة بالكلمات الوجودية الزمانية المشتقة من الكون والوجود وليس ذلك بضروري فان الشيء قد يحكم عليه بحكم غير زماني كقولنا الله حي ولكن قد كان يستعمل في مثل هذا الموضوع كلمة تدل على الزمان الحاضر فهذه اجزاء الايجاب من جهة ما هو ايجاب واما اجزاء السلب ونعني بالسلب الحكم بلا وجود شيء لشيء فموضوع ومحمول ونسبة وجود ورفعها كقولك زيد ليس هو قايما فالقول الجازم البسيط من الوجوه كلها هو الايجاب وانما يكون الايجاب واحدا متى كان الموضوع واحدا بالمعنى والمحمول واحدا بالمعنى والنسبة واحدة بالمعنى واما اذا كان واحدا باللفظ فليس الايجاب واحدا بل هو اما اكثر من واحد واما غير مفهوم كقولك العين جسم فانك اذا عنيت بقولك العين جسما لا معنى واحدا بل معاني العين كان كانك قلت آلة البصر جسم ومنبع الماء جسم وقرص الشمس جسم وهذه ايجابات كثيرة فان طلبت ان يوجد من هذه المعاني بحسب دلالة هذا اللفظ موضوعا واحدا فقد خرجت الى غير المفهوم وكذلك ان وقع هذا في جانب المحمول وكذلك هذا الشرط في السلب ايضا فانه لا يكون سلبا واحدا الا بهذه الشرايط والسلب الواحد يقابل الايجاب الواحد وذلك هو مبدأ التناقض والتناقض هو تقابل السلب والايجاب المتفقين في معنى الموضوع والمحمول والنسبة بحيث يلزم عنهما بذاتيهما ان يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا فيجب ان يكون الموضوع فيهما واحدا

بعينه ان كان كليا او جزئيا فذلك بعينه والمحمول واحدا بعينه وانهما كان بالفعل او بالقوة
او مضافا الى شيء او من جهة دون جهة فيجب ان يكون ذلك فيهما واحدا بعينه وان يكون
زمان النسبة ومكانها واحدا بعينه فيكون حينئذ السلب سلبا للايجاب وبعد هذا
فعسى يحتاج في كونه نقيضا الى شرايط نذكر بعد ولان موضوع الايجاب والسلب وبالجملة
القول الجازم الذي يسمى قضيه فاما ان يكون فردا شخصيا لا يمكن ان يعقل معناه لكثيرين
كقولنا زيد بصير وزيد ليس ببصير فيكفي في التناقض تلك الشرايط واما ان كان الموضوع
كليا وهو الذي يمكن ان يعقل معناه لكثيرين فلا يكفي تلك الشرايط فليفصل اولا اقسام
القضايا الكليه الموضوع فنقول لا يخلو اما ان يكون الموضوع فيها كليا والحكم كليا او الموضوع
كليا والحكم جزئيا او الموضوع كليا والحكم مهملا غير مبين انه كلي او جزئي واعني بقولي
الحكم الكلي كل ايجاب او سلب بين فيه انه للموضوع كله كقولنا كل انسان حيوان او لا واحد
من الناس حجرا واعني بقولي الحكم الجزئي ان يكون بين ان السلب والايجاب في بعض
الموضوع فقيل بعض الناس كاتب ليس بعض الناس كاتبا او ليس كل الناس كاتبا فان توهما
واحده فانهما لا يمنعان ان يكون بعض الناس كاتبا واعني بقولي الحكم المهمل ان يكون قد حكم
بايجاب او سلب من غير تعرض لذكر عموم او خصوص كقولنا الانسان ابيض الانسان
ليس بابيض وكل قضيه شخصيه الموضوع يسمى مخصوصه وهي اما موجبه واما سالبة وكل
قضيه كليه الموضوع لم يتعرض فيها لبيان كمية الحكم يسمى مهمله وهي اما موجبة واما سالبة
وكل قضيه كليه الموضوع وقد بين فيها كمية الحكم من عمومه وخصوصه حتى عرف ان الايجاب
والسلب في الكل او البعض من الموضوع يسمى محصورة واللفظ الذي به البيان يسمى
سورا فالمحصورات اربع كليه موجبه وسورها كل وكليه سالبة وسورها لا واحد
وجزئيه موجبه وسورها بعض او واحد وجزئيه سالبة وسورها ليس بعض او ليس
كل وقد يتوهم في الاهمال حصر حتى اذا قيل ان الانسان ابيض حسب ان معناه كل انسان
ابيض واذا قيل الانسان ليس بابيض حسب انه لا واحد من الناس بابيض وليس كذلك
فان قولنا كل انسان ابيض معناه كل واحد مما هو انسان ابيض فان عني عاريا الالف
واللام التي في الانسان هذا المعنى فحينئذ تكون القضيه لا مهمله بل محصوره وسورها
متصل ويكون بحسب اللفظ لا بحسب المعقول فحينئذ اما ان يكون لغة العرب تضيق عن
استعمال المهملات اصلا او يكون الالف واللام في المهمل لا يدل به على عموم الحكم بل على
تعيين الطبيعه المحكوم عليها فانا اذا اعتبرنا معنى الانسان فقط ومعنى الانسان من جهة
ما هو معنى الانسان لا يجب ان يكون كليا عاما بالفعل لجميع جزئياته والا لما كان الشخص
انسانا ولا ايضا مختصا بشخص واحد والا لما كان غيره انسانا فاذن الانسان بنفسه
معنى موضوع لاعتبارين احدهما يصيره بالفعل كليا والثاني يصيره جزئيا فاذا اورد الحكم
عليه من غير ان اعتبر فيه احد الاعتبارين بالفعل لم يجب ان يكون ذلك الحكم خاصا ولا
عاما لكنه ان كان عاما صدق الخاص وان كان خاصا لم يلزم صدق العام فالذي يجب ان
يصدق في القضيه المهمله هو الحكم في البعض واما صدق الحكم في الكل فممكن ولهذا جعلت قوة
المهمله قوة الجزئيه المحصوره فان الجزئي يوجب صدقا في البعض ولا يمنع امكان الصدق
في الكل ولنجر المهملات مجرى المحصورات الجزئيه فيلزم من ذلك ان التناقض انما يصح في الجزئيات

صح في المهملات والا فلا ولنصرف بحثنا الى المحصورات في المحصورات فلنسم حال الحكم
في عمومه وخصوصه كمية القضية وحال الحكم في ايجابه وسلبه كيفية القضية ولندع ان
المحصورات انما تتناقض بعد الشرايط المذكوره بان تختلف في الكم والكيف معا وبيان
ذلك ان كل حكم فاما ان يكون نسبه محموله الى موضوعه في نفسها نسبه واجبه كالحيوان للانسان
او ممكنه كالكاتب للانسان او ممتنعه كالحجر للانسان ثم نجد المتفقين في الكم اذا اختلفا
في الكيف لا يجب ان يقتسما الصدق والكذب في كل مادة من هذه المواد وذلك لانهما
يقتسمان في الواجب والممتنع واما في الممكن فان الكليه اذا كانت كليه كذبا جميعا كقولنا
كل انسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب فلهذا يسمى هذا التقابل تضادا لان
الضدين في الوجود لا يجتمعان معا وقد يرتفعان معا وفي الحمل قد يكذبان معا ولا يصدقان
معا كقولك زيد ابيض زيد اسود واما ان كانت الكليه جزئيه صدقا جميعا كقولنا بعض الناس
كاتب ليس كل الناس كاتبا ولان الجزئي داخل تحت الكلي فهاتان القضيتان تسميان داخلتين
تحت التضاد واما المتفقتان في الكيفيه المختلفتان في الكميه فتسميان متداخلتين لان
احدهما تحت الاخرى وان كانت الكيفيه ايجابا يسميا متداخلتين كقولك كل وبعض او في
السلب يسميا متداخلتين في السلب كقولنا لا واحد لا كل والمتداخلتان في الايجاب
تصدقان معا في الواجب ويكذبان معا في الممتنع ويصدق الجزئيه منهما ويكذب الكليه
في الممكن متداخلتان في السلب يكذبان في الواجب ويصدقان في الممتنع والجزئيه دون الكليه
منهما تصدق في الممكن فقد بان ان المتضادتين وما تحتهما والمتداخلات لا يوجب لذاتها
اقتسام صدق ولا كذب بل بحسب المواد واذا اختلفا في الكميه والكيفيه معا اقتسما لا محاله
الصدق والكذب اما في الواجب فالصادق منهما الكلي الموجب والكاذب الجزئي السالب
او الصادق الجزئي الموجب والكاذب هو الكلي السالب واما في الممكن فالصادق هو الجزئي
الموجب دون الكلي السالب او الجزئي السالب دون الكلي الموجب واما في الممتنع فالصادق
الجزئي السالب دون الكلي الموجب والكلي السالب دون الجزئي الموجب فقد بان ان
اختلاف القضيتين في الكميه والكيفيه بعد الشرايط يوجب اقتسام الصدق والكذب
وهذا ظاهر فانه اذا كان القول اوجب العموم واردت رفعه فيجب لا محاله ان ترفع على
نحو ما اوجب وترفعه من جهة ما هو عام لا ان ترفعه رفعا عاما فان وضع خاصا فيجب
ان يمنع الخصوص لان الحكم الخاص اخر يحكم بخلافه فيجب ان يكون البعض يخالف البعض
فقد بان من جميع هذا ان المهملات لا تناقض والتناقض في المحصورات دائما وفي
المخصوصات الماضيه والحاضره كل مادة وفي المخصوصات المستقبله في الواجب والممتنع
يعين الصادق والكاذب من الطرفين واما في المادة الممكنه المستقبله فان المخصوصتين
المتقابلتين وان كان لا تخرج الصدق والكذب من احدهما فانه لا يتعين ذلك في
احدهما ولو كان الصادق منهما قبل وجوده متعينا والكاذب متعينا لكان واجبا لا ممكنا
لانه اذا قال القائل فلان يكتب غدا وقال اخر فلان لا يكتب غدا وكان احد القولين صادقا
وهو قولنا مثلا فلان يكتب لم يمكن الا يكتب فلان غدا فان لم يكتب فليس هذا القول
صادقا وقد فرض صادقا فهذا خلف وهذا القول يرفع طبيعة الممكن ويبطل الاستعداد
والناس لان الاستعداد ليس للواجبات بل لما يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا كا

كذا كان وان لم يكن كذا لم يكن واذا كان الشئ واجبا فى نفسه ان يكون او لا يكون فما معنى
الاستعداد له فانه ان كان يكون كان وان لم نستعد له وان كان لا يكون لم يكن وان استعد له
فعسى يكون قايل قال فى هذا الشئ الذى نستعد له قبله بمده بانه يكون فصدق او كذب
فان صدق كان الامر لا محاله وان لم نستعد له وان كذب لم يكن الامر وان استعد له ثم ليس
الامر تابعا للقول بل القول تابع للامر فلولا ان الامر متعين فى نفسه وجودا او عدما لما كان
القول متعينا فى نفسه صدقا او كذبا فاذن وان لم يقل قايل ذلك فالحكم بحاله ولكنا نعقل
عقلا غير مردود ان كثيرا من الاشياء يكون مبداه الرويه والفكره والاستعداد فلو لم
يكن تلك الرويه لم يكن ونرى فى الاشياء الطبيعيه ما ليس احد الامرين فيه باولى من الاخر
مثل الثوب فليس يجب فيه ان يبلى لا محاله حتى يبلى بل ربما سبق اليه الخرق ولا يلزم ايضا ان
يسبق اليه الخرق بل قد يبقى الى البلى فلا يكون احد الامرين اولى من الاخر ولان القول
تابع للامر فليس يجب ان يكون احد القولين اصدق من الاخر نعم قد يكون فى بعض الاشيا
احد طرفى الممكن اولى بالوجود واكثر وجودا فيكون ايضا احد طرفى النقيض فيه اولى بالصدق
واكثر صدقا وكما ان فى الامر لا يجب ان يكون ما هو اولى ضروره بل قد يكون الاخر فكذلك
قد يمكن فى القول ان لا يصدق ما هو الاولى بالصدق بل الاخر وليس اذا قلنا اما ان يكتب
زيدا ولا يكتب فكان هذا صادقا واجبا بالتركيب او كان القول بان احدهما صادق لا محا
على التركيب يجب ان يكون كذلك فى التفصيل فانه قد يحق باشتراط تركيب ولا يحق بانفراد
فانا نقول ان وجود مشى زيد ضرورى ما دام زيد ماشيا ولا يجوز ان نقول ان وجود
مشى زيد ضرورى وكذلك نفس وجود زيد فقد بان ان طرفى النقيض فى القضايا المحصوره
فى الماده الممكنه وفى الحكم المستقبل وان كان لا بد من صدق احدهما وكذب الاخر فليس الصدق
والكذب فيهما متعينين **فى القضايا التى فيها عدول والتى ليس فيها عدول** اعلم ان قولنا
لا انسان وقولنا لا اصح ليس بسلب لانه ليس فيه صدق ولا كذب بل هو اسم غير محصل
او كلمه غير محصله ويجوز ان نفرض بدل انهما شئت لفظا مفردا محصلا فصلح اذن ان نفرض
قولنا لا انسان موضوعا او محمولا كما يصح فى ساير الاسامى وتفرض قولنا لا اصح محمولا كما يصح فى
ساير الكلمات فان فرضت قولنا لا انسان موضوعا فيجب ان تعتقد الكل والا انسان كشئ
واحد فتدخل عليه الاسوار من غير تعسر له فتقول كل لا انسان ولا واحد من اللا انسان بعض
اللا انسان فانك اذا نقلت لا عن هذا الموضع وقيامه كنت لم تضع حمل قولك لا انسان موضوعا
وان جعلت لا انسان محمولا فاعتقدت لا والانسان كل واحد منهما جزء من المحمول لا محمولا
بنفسه فان اسه على الموضوع فالقضيه موجبه وان سلبته عن الموضوع فالقضيه سالبه
فاذا ادخلت رابطه موجبه كقولنا هو او يوجد وادخلت رابطه مع سلب كقولنا ليس هو
او لا يوجد فلا تغير من امر المحمول شيا بل الفرس يوجد لا انسانا الفرس ليس يوجد لا
انسانا فانك اذا نقلت لا عن موضعه لم يكن حمله قولك لا انسان محمولا فاذا اوجبت اللا انسان
على الموضوع سميت القضيه موجبه معدوليه او موجبه متغيره وان سلبت اللا انسان عن
الموضوع كانت القضيه سالبه محصله والفرق بينهما ان سلب اللا انسان يصح عن المعدوم
والموجود جميعا واما ايجاب اللا انسان فلا يصح على المعدوم يسلب عنه كل شئ ولا يوجب
عليه شئ فلذلك يصح ان نقول سقراط ليس الآن بعدل اذ هو ميت ولا يصح ان نقول

سقراط هو الان لا عدل وسنستقصى هذا فى كتاب القياس قال قوم ان المحمول اذا كان
غير محصل فقوته قوة العدميه وقال قوم بل المعدول اعم من العدمى مثال هذا اذا قلنا هو
غير بصير فهو اعم عند قوم من قولنا هو اعمى وعند قوم انه مساوله واما نحن فنقول اولا
ليس من شرط المعدوله ان تجرى فى طبقه العدميه فانا اذا قلنا هو غير اعمى او يوجد غير اعمى
فان هذه القضيه مع انها معدوله قد تطابق قولنا هو بصير ولا تطابقها من العدمى موجبه
وايضا ليس كل شئ تقابله عدم الا ان يسمى احد المتضادين عدما فيجعل البارد والاسود
والجائر اعداما فيكون باشتراك الاسم واما ثانيا فان جعل المعدول فى جمله يصدق فيه
العدمى نظر فان عنى بالعدمى ما هو عدم شئ من شانه ان يوجد لما ليس فيه وفى الوقت الذى
من شانه ان يوجد مثل العمى فان المعدوله اعم من العدميه على كل حال ويكلف من نحى العدول
الى العدم بهذه الصفه شططا او لا ترى القياس المكتوب فى كتاب السماء والعالم ان الفلك
هو لا متحرك عن الوسط ولا الى الوسط وكل ما هو لا متحرك عن الوسط ولا الى الوسط فهو لا
ثقيل ولا خفيف افتحسب ان هذا من سالبتين وقد بان انه لا قياس عن سالبتين او
تحسب ان هذا عدمى للفلك حتى يكون من شانه ما تان الحركتان وليستا موجودتين
وقد بين الفيلسوف ان هذا محال فى الفلك واما ان عنى عان بالعدميه عدم ما من شانه
ان يكون فى الجنس او من شانه ان يكون فى النوع او من شانه ان يكون فى الشخص كل ذلك
كيف كان فعسى ان يكون قوله ان المعدوليه مساويه للعدميه قريبا واما انا فان اردت ان
اصدق ولا اشتغل بالمشهور فاقول ان المعدوله شرطها ان يكون حرف السلب جزءا من
المحمول كيف كان وان لم يكن من شانه ان يكون فى ذلك الجنس فان قائلا لو قال ان الجوهر
هو لا عرض كان هذا القول بحسب المنطق موجبه معدوليه وان كان لا عرض لا يدل
على عدم شئ يكون فى الجنس فصلا عما دون الجنس والدليل على ان لا عرض يصلح ان يكون
بجملته محمولا فيوجب انه بنفسه يمكن ان يجعل موضوعا فيوجب عليه فيقال وما هو لا عرض
فهو هكذا فاذا كان لا عرض يمكن ان يجعل بجملته موضوعا فيمكن ان يجعل بجملته محمولا فاذا
جعل بجملته محمولا ثم اوجب افترى انا حينئذ نعتقد ان هذه القضيه سالبه لان العدول فيها
لا يطابق عدما من الاعدام ولا ينبغى ان نشتغل بهذا بل يجب ان نراعى حال حرف السلب
فان كان حرف السلب جزءا من المحمول ثم اوجب حمل المحمول فالقضيه موجبه وان كان خارجا
عن المحمول فالقضيه سالبه وفى القضايا التى يصرح فيها باللفظ الدال على النسبه وهى المسماه
ثلاثيه تتعين المعدول فالسالب بالفعل لقولنا زيد يوجد لا عدلا فيكون هذا لا محاله
موجبه لان لفظه يوجد اسست الاعدليه على زيد وان قلت زيد ليس يوجد عدلا فقد خرج
حرف السلب عن ان يكون جزءا من المحمول وانفرد العدل محمولا ودخل عليه السلب فالقضيه
سالبه واذا لم يصرح بلفظ النسبه وهى المسماه رابطه فكانت القضيه ثنائيه فان العدول
والسلب لا تتعينان فيه بنفس القول ولكن تتعينان فى النيه او بحسب اللغه اما فى النيه
فكان ينوى حرف السلب جزءا من المحمول وقد اوجبه فى الضمير برابطه موجبه لم يصرح
بها كما فى الثنائيات الموجبه كلها واما فى اللغه فيمكن ان يكون حروف تدل على السلب و
حروف تدل على العدول فيشبه فى لغه العرب ان يكون ليس هو للسلب وغير ولا للعدول
او يكون ذلك اولى بالسلب وهذان بالعدول حتى اذا قلت زيد ليس عدلا سبق الى الذهن

ان المفهوم من هذه العبارة سلب وهو القابل فيها ان زيدا ليس يوجد عدلا واذا قلت
زيد غير عدل ولا عدل سبق الى الذهن انه موجب معدول وكانك تقول زيد يوجد غير
عدل او يوجد لا عدلا وكل مقدمه محمولها لا عدمي ولا معدول محصل فانها تسمى بسيطة وان كان
محمولها غير محصل فتسمى معدوله او متغيرة وان كان عدميا سميت القضيه عدميه وبين هذه
الاقسام تلازم وتعاند ولذلك قانون يجري عليه فان كل موضوع فاما ان يكون موجودا واما
ان يكون معدوما وكل محمول فاما ان يكون نسبته الى الموضوع نسبه الموجود فيه بالفعل او الموجود
فيه بالقوة لا بالفعل او الذي لا يوجد فيه لا بالقوة ولا بالفعل واذا لم يوجد فيه بالفعل بل
بالقوة وكان له ضد فاما ان يوجد فيه ضده بالفعل او الواسطه ان كانت واسطة او يكون
جميع ذلك بالقوة فهذا هو على الوجه المحقق من القسمه واما على وجه المبني على التصنيف
والتعديد فانه لا يخلو اما ان يكون المحمول موجودا فيه كقولنا عمر عدل او ضده كقولنا الحجاج
جاير او المختلط منهما كقولنا المامون عدل او يكون جميع ذلك فيه بالقوة كقولنا الصبي عدل
اولا بالقوة ولا بالفعل والموضوع موجود كقولنا الحجر عدل والموضوع معدوم كقولنا العنقا
عدل ولنحتج ان كل واحد من هذه القضايا المعدوده سالبها وموجبها في كم يصدق وفي كم
يكذب فانما هو اكثر صدقا اعم مما هو اقل صدقا من جملته واذا صدق الاخص صدق الاعم ولا
ينعكس واذا كذب الاعم اي الاعم في الصدق كذب الاخص ولا ينعكس وكل ما هو اخص
صدقا من اخر فنقيضه اكثر صدقا من نقيض الاخر فليمتحن هذا القانون اولا في المخصوصات
ثم في المحصورات فلنضع الموجبه البسيطه ثم السالبة البسيطه ثم نضع تحت كل واحده منهما
ما يلايمها من المعدوليه ثم تحت المعدولتين ما يلايمها من العدميتين فترتسم طول وعرض
وقطران ونجعل المثال من العادل والجاير والمختلط ونضع ان الجاير عدم اذ لا نصب

بعد تحقق العرض آ	زيد هو عادل يصدق	آ زيد ليس هو بعادل	ب زيد هو لا عادل
ح زيد ليس هو جايرا	في الواحد فقط وهو اذا	يكذب في واحد يصدق	يكذب في ذينك الاثنين
يصدق اذا كان عادلا	كان عادلا ويكذب في	فيه نقيضه ويصدق	اللذين صدق فيهما
او مختلطا او بالقوة	الخمسه اذا كان جايرا	في خمسه كذب فيها	نقيضه ويصدق
كلاهما او ولا واحد	ح اذا كان مختلطا هو بسيطا	نقيضه	ح في الاربعه الباقيه
منهما بالقوة ولا بالفعل	اذا كان ولا واحد منهما		زيد هو جاير يصدق
وهو موجودا وهو معدوم	د بالقوه ولا بالفعل		في واحد اذا كان جايرا
ويكذب اذا كان جايرا	ه وهو موجود اذا كان		ويكذب في الخمسه الباقيه
فقط فيصدق في خمسه	كلاهما بالقوة اذا كان		
ويكذب في واحد	معدوما		

فكل اثنين من هذه على العرض فهما متناقضان لا يصدقان معا ولا يكذبان معا واما
اللواتي على الطول ففي الطبقه الاولى كل ما هو متقدم في الوضع فهو اخص صدقا واعم كذبا
وكذلك على الولاء فالعدميه اعم صدقا من المعدوليه والمعدوليه من البسيطه فاذا صدقت
الموجبه البسيطه صدقت السالبه المعدوليه واذا صدقت السالبه المعدوليه صدقت السالبة
العدميه ولا ينعكس واما في الكذب فاذا كذبت السالبة العدميه كذبت السالبة المعدوليه

واذا كذبت السالبة المعدوليه كذبت الموجبه البسيطه ولا ينعكس فقد بان ان نسبة البسيطه
الى المعدوليه والمعدوليه اليها كنسبه المعدوليه الى العدميه والعدميه اليها واما في الطبقه
الثانيه فالامر بالعكس فان المتاخر في الوضع اكثر كذبا والمتقدم في الوضع اكثر صدقا فيكون
اذا صدقت العدميه الموجبه صدقت المعدوليه الموجبه واذا صدقت المعدوليه الموجبه
صدقت السالبة البسيطه ولا ينعكس ولكن اذا كذبت السالبة البسيطه كذبت الموجبة المعدوليه
واذا كذبت الموجبه المعدوليه كذبت الموجبه العدميه ولا ينعكس فههنا ايضا نسبة البسيطه
الى المعدوليه والمعدوليه اليها كنسبة المعدوليه الى العدميه والعدميه اليها واما النسبة بين
هذه القضايا قطرا فهو مختلف اما القطر الذي ابتداؤه من الطبقه اليمنى احدهما الى الطبقه
اليسرى على سبيل التاخر فالواقع بين البسيطه الموجبه وبين الموجبتين المعدوليه والعدميه
يمنع اجتماع الطرفين على الصدق ولا يمنع اجتماعهما على الكذب اذا كان الموضوع معدوما
وذلك ظاهر اذا اعددت وجوه الصدق والكذب ولانه لو كان كلما كذب قولنا زيد هو
عادل يلزمه ان يصدق قولنا زيد هو لا عادل للزمه ان يكذب قولنا زيد ليس هو لا عدلا
فكان الاخص يلزم كذبه كذب الاعم وهذا محال الا كان كلما كذب قولنا زيد هو لا عادل
يلزم ان يصدق قولنا زيد هو عادل لكان يلزمه ان يكذب قولنا زيد ليس بعادل فيلزم
كذب الاخص كذب الاعم هذا محال ولذلك في جانب العدميه وكذلك القول في القطر
الواقع بين المعدوليه السالبه والموجبه العدميه وقد يمكن ان يبين هذا على ما يذكره في الاقطار
المخالفه لهذه واما القطر الذي ابتداؤه من الطبقه اليسرى ويتصل بالطبقه اليمنى على سبيل
التاخر فان الامر هناك بالخلاف وذلك لانهما يجتمعان على الصدق في حال وذلك اذا
كان الموضوع معدوما ولو كان كلما صدق قولنا زيد ليس هو بعادل كذب لا محاله قولنا
زيد ليس هو لا عادلا وكلما صدق قولنا زيد ليس هو بعادل كذب قولنا زيد هو عادل
لكان كلما كذب الاخص كذب الاعم وهذا محال وكذلك لو كان كلما صدق قولنا زيد
ليس هو لا عادلا كذب قولنا زيد ليس هو بعادل لكان كلما كذب قولنا زيد هو لا عادل
كذب قولنا زيد ليس هو بعادل وهذا محال ولا يجوزان يكذبا معا فانه ان جاز ان يكذب
قولنا زيد ليس هو بعادل فيكذب قولنا زيد ليس هو لا عادلا فيصدق قولنا زيد هو لا عادل
لكان يجوز اذا كذب قولنا زيد ليس هو بعادل صدق قولنا زيد هو لا عادل وهذا محال
وايضا ان جاز ان يكذب قولنا زيد ليس هو لا عادلا فيكذب قولنا زيد ليس هو بعادل
فيصدق قولنا زيد هو عادل لكان يجوز اذا كذب قولنا زيد ليس هو لا عادلا ان يصدق قولنا
زيد هو عادل هذا محال وهذا النوع من البيان يمكن ان يبين به القطر الاخر من اليمين
والبيان الذي قيل هناك يمكن ان يستعمل ههنا ويمكن ان يقتصر ههنا على شرايط النقيض
وهو انه لو كان يمكن ان يكذب هذا لكان يمكن ان يصدق نقيضاهما وكذلك الحال
في القطر الواقع بين قولنا زيد ليس هو بعادل وزيد ليس هو جايرا وكذلك الحال في القطر
الواقع بين قولنا زيد هو لا عادل وزيد ليس هو جايرا فقد بان ايضا من هذا ان نسبه
اقطار ما بين البسيطين والمعدولين كنسبة اقطار ما بين المعدولتين والعدميتين وذلك
ما اردنا ان نبين فهذا ما نقوله في المخصوصين واما في المحصورات فيجب ان نبسط هذه
الاقسام التي للقانون في الكل والبعض ونوضع من ذلك ما هو ممكن ونترك من ذلك

ما هو ليس بممكن ثم نمتحن مقادير الصدق والكذب فنقول ان الموضوع اما ان يكون كله
مثلا عادلا او كله جايرا او كله مختلطا مثل ان كل ارض غبراء بين السواد والبياض او كل
سنجفر احمر او كله لا بالقوة ولا بالفعل وهو موجود مثل كل حجارة او كله معدوم مثل قولك
كل عنقا ولا يجوز ان يكون كله بالقوة كلاهما اى القوة القريبة لانه يجوز ان يكون ما بالقوة
قد يخرج بالفعل فى الاشخاص وتماما الا ان يعنى ذلك فى زمان بعينه او فى وقت ما من
زمان كل واحد او يكون بعضه عادلا وبعضه جايرا فقط مثل ان يكون نوع ما بعضه ابيض
وبعضه اسود وليس فيه لون اخر البتة مثل الخريق او بعضه عادل او بعضه مختلط فقط
كالبهمن الابيض والاحمر او بعضه عادل او بعضه لا بالقوة ولا بالفعل فقط كالحيوان بعضه
ناطق وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل واما بعضه عادل وبعضه بالقوة عادل وجاير فقط
لا بالفعل فالحكم فيه ما ذكرنا واما بعضه عادل وبعضه معدوم فلا يجوز البتة لان المعدوم
والموجود لا يكونان فى جنس واحد ولا فى نوع واحد لان الفاسد الذى عدم من النوع هو
مسمى باسم النوع على سبيل الاتفاق فاذا قلنا كل انسان كذا فان لفظ الانسان لا يشمل الانسان
الحى والميت الا بالاتفاق ب او بعضه جاير وبعضه مختلط ا وبعضه جاير وبعضه لا
بالقوة ولا بالفعل ج او بعضه مختلط وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل د او بعضه عادل
وبعضه جاير وبعضه مختلط او بعضه عادل وبعضه جاير وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل
او بعضه جاير وبعضه بالقوة كليهما ه او بعضه عادل وبعضه مختلط وبعضه لا بالقوة
ولا بالفعل و او بعضه عادل وبعضه مختلط وبعضه بالقوة كليهما ز او بعضه عادل
وبعضه جاير وبعضه مختلط وبعضه كلاهما بالقوة ح او بعضه عادل وبعضه جاير
وبعضه مختلط وبعضه ولا واحد منهما بالقوة ولا بالفعل ط او بعضه عادل وبعضه جاير
وبعض بالقوة كلاهما وبعض لا بالقوة ولا بالفعل ى او بعضه عادل وبعضه مختلط
وبعضه بالقوة كلاهما وبعض لا بالقوة ولا بالفعل يا وبعضه عادل وبعضه جاير
وبعضه بالقوة وبعضه لا بالقوة وبعضه مختلط يب ويمكن ان تقتصر من هذه الاقسام
على الكليات الستة وعلى ثلثة اقسام اخر وهى بعض جاير والاخر كيف كان او ليس
فيها عادل ولا جاير كيف كان فتكون تسعة اقسام فلنضع المثال من محصورات متناقضة
وكليتها موجبة كل ب هو عدل تصدق اذا كان كل ب عدلا وتكذب فى الاقسام
كلها ليس كل ت هو عدلا تكذب اذا كان كل ت عدلا وتصدق فى الجميع كل ت هو
لا عدل تصدق اذا كان كل ت معدوما او بعضه عدلا فقط او كله عدلا وتكذب
فى الباقى كل ب هو لا عدل تكذب اذا كان كل ت معدوما او بعضه عدلا فقط او كله
عدلا وتصدق فى الباقى ليس كل ت هو جايرا تكذب اذا كان كله جايرا وتصدق
فى الباقى كل ت هو جاير تصدق اذا كان كله جايرا وتكذب فى الباقى فظاهر ان هذه
النسبة ههنا فى التلازم والتعاند طولا وعرضا وقطرا على ما كان فى المخصوصات واما
اذا جعلت الكلية سالبة فنوضع هكذا بعض ت عادل تصدق اذا كان بعض ت عادلا
فقط والاخر كيف كان او كلهم عادلين وتكذب فى ساير الاقسام لا شئ من ت عادل لا
تكذب اذا كان كل ت او بعضه فقط عادلا وتصدق فى الباقى لا شئ من ت لا عادلا
تصدق اذا كان كل ت عادلا او معدوما وتكذب فى الباقى بعض ت لا عادل تكذب

اذا كان كل ت عادلا او معدوما وتصدق فى الباقى لا شئ من ت جايرا تكذب اذا كان
بعض ت فقط جايرا او كله وتصدق فى الباقى بعض ت جاير تصدق اذا كان بعض
ت فقط او كله جايرا وتكذب فى الباقى وحذف الحال بين المعدولتين والعدميتين
والعدميتين على ما كان ولم يجد الحال بين البسيطتين والمعدولتين وبين البسيطتين
والعدميتين على ما كان اما عرضا فالامر غير مختلف فى الجميع واما طولا فقد تصدق
قوله بعض ت عادل وتكذب قولنا لا شئ من ت لا عادلا او لا شئ من ت جايرا اما
مع قولنا لا شئ من ت لا عادل فاذا كان بعض ت فقط عادلا واما مع قولنا لا شئ من
ت جايرا فاذا كان بعض ت فقط عادلا وبعضه جايرا فقد تكذب قولنا بعض ت
عادل وتصدق قولنا لا شئ من ت لا عادلا ولا شئ من ت جايرا وذلك اذا كان ت
معدوما واذا لم تلازما فى هذه الطبقة اليمنى فكذلك نقايضها من تلك الطبقة واما
على القطر الاول فقد تصدقان جميعا وقد تكذبان جميعا اذا كان الموضوع معدوما
وان كان الموضوع موجودا لم تكذب البسيطة الموجبة مع الموجبة المعدولية وكذب مع
العدمية واما على القطر الثانى فيجب ان يكون الحكم كذلك فانه لما امكن ان تكذب ذانك
الاولان وان تصدقا معا فكذلك نقايضهما وحيث لا يمكن ان تكذب ذانك جميعا فلا
يمكن ان تصدق القطران الباقيان واما اذا وضعت الالواح على التضاد الكلى او
على التقابل الذى تحت التضاد لم يخالف حكم النسب حكم المخصوصات واعلم انه اذا كان
الموضوع موجودا فى المخصوصات فتسلم السالبة البسيطة كقولك ت ليس بعدل هو بعينه
تسلم الموجبة المعدولية كقولك ت هو لا عدل هذا راى الفيلسوف ونقضى بصحة ما ذهبنا
اليه من امر المعدول وانه لا يجب ان يجعل مساويا للعدمية كيف كانت العدمية واما اذا
سلمت السالبة من طرفى النقيض فى المحصورات فليس يمكن ان تملك الى موجبها بالعدول
فى كل موضع فانك اذا سلمت انه ليس كل ت عدلا لم يمكن لك ان تقول وكل ت لا عدل
وقد يمكن ذلك فى بعض المواضع فانك اذا سلمت انه ولا شئ من ت عدلا كان لك ان تقول
فبعض ت لا عدل لكن ليس قوة بعض ت لا عدلا هو قوة لا شئ من ت عدل لان بعض
ت لا عدل تصدق مع قولنا بعض ت عدل ولا تصدق معه قولنا لا شئ من ت عدل
فبين انك لا تقدر عند تسلم السالبة ان تنقله الى مثل موجبه فى العدول وقوتهما واحدة فى
بعض المواضع لا تقدر البتة وفى بعضها تقدر ان تنقله الى صادق ولكن لا فى مثل قوته
فان شئت ان تقلب السلب الى الايجاب المعدول فى المحصورات ويكون القوة واحدة
فالشرايط فيه وجود الموضوع والاتفاق فى الكم والاختلاف فى الكيف والعدول والتحصيل
فحينئذ يلازم قولنا كل ت هو عدل هو قولنا لا شئ من ت هو لا عدل ويلازم قولنا
لا شئ من ت هو عدل هو قولنا كل ت هو لا عدل ويلازم قولنا بعض ت هو عدل
قولنا ليس كل ت هو لا عدلا ويلازم قولنا بعض ت هو لا عدل قولنا ليس كل ت هو
عدلا وهذا راى الفيلسوف ويصح المذهب الذى سلكناه فى تعريف المعدول
فان لم نضع الموضوع موجودا لم يلزم هذا التلازم بل كان كل موجب اخص من السالب الذى
بجعل بازائه وهذا اعتبار ما نقوله فى المحصل والمعدول والعدمى من القضايا فى المحمولات التى
تصلح ان يجتمع منها محمول واحد والتى لا تصلح وفى المحمول الواحد الكثير الاجزا التى تصلح ان

نعرف منها محمولات كثيره والتي لا تصلح وبالجملة الاشاره الى ما يصلح ان يقال متفرقا او
مجتمعا وما لا يصلح قد علمت مما سلف انه كيف يكون الايجاب واحدا والسلب واحدا
وانه لا يعتبر في ذلك كون الموضوع والمحمول واحدا باللفظ ولا كون كل واحد منهما كثيرا في
اللفظ بل ان يكون كل واحد منهما واحدا في المعنى وقد بقي لتتميم القول في ذلك ان نعلم انه
ليس كل ما صلح ان يحمل على الشئ متفرقا فصلح ان يحمل عليه مجتمعا على انه معنى واحد ومحمول
واحد وان كان ذلك قد يكون كما انا نحمل على زيد انه حيوان وناطق متفرقين ونحمل الشئ واحد
بل ولا ايضا ان يكون الصادق متفرقا بل يجب ان نصدق مجتمعا او يحسن مجتمعا من غير
هذر اما مثال الاول فانك اذا قلت ان زيدا طبيب وان زيدا ابيض ولست اصدق وصدقت
في كليهما فليس لك ان تقول زيد طبيب ابيض على ان الطبيب والابيض معنى واحد بل يكون
قوة المقدمة قوة مقدمتين لان الطبيب والابيض ليس حكمهما حكم الحيوان الناطق وذلك لان
الحيوان هو بعينه الناطق والنطق صورة له بها يستكمل الحيوان حيوانا بالفعل والنطق فانى له
في وجوده حيوانا بالفعل موجودا واما الطبيب فقد عرض له ان كان ابيض وليس الطبيب
بالحقيقة هو الابيض بل الشئ الذي عرض له انه طبيب فقد عرض له انه ابيض فليس على ان
يكون من الطبيب والابيض شئ واحد بالحقيقة بل بالعرض وكذلك من الانسان والابيض
واذا كان كذلك لم يكن الابيض والطبيب محمولا واحدا بالحقيقة وكذلك الانسان والابيض
فانك اذا قلت حيوان ناطق عنيت حيوانا مستتم الوجود بالفعل لكونه ناطقا ولا يمكنك ان
تعني هذا في غيره مما سلف واما المثال للقسم الثاني فانك اذا قلت زيد طبيب فصدقت
وكان زيد طبيبا غير فاره ولا حاذق ولكن كان فارها جيدا في معنى اخر فلك ايضا ان تقول
ان زيدا فاره ثم ليس لك ان تقول ان زيدا طبيب فاره على انه محمول واحد فانك اذا جعلت
هذا محمولا كذبت وذلك لانه انما يكون هذا محمولا اذا كان كانك تقول زيد طبيب الذي
ذلك الطبيب فاره وهذا كاذب واما ان لم يكن على هذا الوجه بل كان كانك قلت زيد
طبيب وفاره في كذا فبقي انك فرقت بين المحمولين ولم توحدهما وهما محمولان اثنان فقد بان
لك انك قد لا تصدق في جمع محمولين صادقين بل وربما صدقت مع هذر فانك اذا قلت
زيد انسان وزيد ابيض فكان يصلح الجمع بينهما كانه محمول واحد فاجمع وقل زيد انسان ابيض
على انه محمول واحد وايضا فقد تصدق ان تقول زيد ابيض مفردا وكان يصدق ان تقول
زيد انسان ابيض على انه محمول واحد فاذا ان وجب الجمع لزم ان يصلح ويحسن ان تقول
ان زيدا انسان ابيض ابيض وهذا قبيح هذر وايضا تقول ان زيدا انسان وتقول ان
زيدا حيوان واذا قلت ان زيدا انسان حيوان هذرت لانك كررت الحيوان مرتين لانك
مرة قلته في ضمن معنى الانسان ومرة صرحت به فقد بان انه ليس يجب ان يجمع متفرقات
المحمولات محمولا واحدا ولا ذلك يحسن بلا هذر في كل موضع بل ولا ذلك يصدق بلا كذب
في كل موضع ومثل ذلك انك تحمل لفظين لمحمول واحد ويحسن فاذا افترق لم يحسن مثل قولك
للميت من الناس انه انسان ميت فانه قد تظن ان هذا قول صادق ثم اذا قلت انه انسان
وحده لم يصدق لان الميت ليس انسانا الا باشتراك الاسم واوضح من هذا واصح في التمثيل
قولك هذا الميت كان انسانا فاذا حذفت كان وقلت ان هذا الميت انسان كذبت وربما
كان الشئ ليس محمولا بذاته بل هو محمول بالعرض لانه جزء من المحمول او من اجل المحمول فاذا احد

وحده لم يصح محمولا مثل قولك امر القيس موجود شاعر او هو شاعر وانما دخلت هو وموجود
بسبب المحمول فهو وموجود بالعرض محمول لا بذاته فاذا افردته محمولا بذاته لم يصح واوضح
من هذا المثال واصح قولنا ان الانسان معدوم العين فلا يمكنك ان تحمل معدوما عليه
وحده وانما اعرضت عن مثال الانسان الميت لان قولنا للميت انه انسان ميت قول
مجازي ومعناه انه كان موضوعا للانسان فالان هو ميت ويمكن اذا انتقل عن مجازيته
الى التحقيق ان يصدق متفرقا وانما اعرضت عن المثال الثاني في امرء القيس في حال حيوته
لا يصح ان يقال هو موجود شاعر او في حال حيوته يصح ان يقال له موجود وحده لكن
الامثله المستعمله في مثل هذه المواضع يراد بها التنبيه لا التحقيق فلذلك استعملها الفيلسوف
في كتابه وضعفها وناسب
في القضايا ذوات الجهة الجهة لفظة يدل على وثاقة الرابطة وضعفها وناسب
معناها معنى الذي كنا نسميه قبل مادة الا ان الفرق بينهما في اشياء احدها ان المادة تعتبر
بحسب الامر في نفسه والجهة تكون بحسب القول حتى انك اذا قلت زيد واجب ان يكون
كاتبا كانت الجهة هي الوجوب والمادة هي الامكان والثاني ان المادة تعتبر بحسب الرابطة
الموجبة فانك اذا قلت زيد ممتنع ان لا يكون حيوانا فان الجهة ههنا صادقة وصدقها
الامتناع واما المادة فالواجب لان الحيوان اذا نسبته الى الانسان بالايجاب كان صادقا
دائم الصدق وهذا هو الواجب واذا قلت ان الانسان واجب ان لا يكون حجرا فالجهة
هي الوجوب والمادة هي الامتناع لان الحجر اذا نسبته الى الانسان بالايجاب كانت النسبة
كاذبة دائمة الكذب وهذا هو الامتناع والثالث انه يمكن في قضية واحدة ان ينقل بحسب
جهتها عن الصدق الى الكذب وعن الكذب الى الصدق حتى انك اذا قلت زيد واجب
ان يكون كاتبا كذبت وان قلت ممكن ان يكون كاتبا صدقت ولا يمكن هذا في المادة وقد
يجوز ان يطلب لهما خواص يختلفان بها اخرى وقد وضع الفيلسوف الجهات اربعا الواجب
والممتنع والممكن والمحتمل اما الواجب فيجب ان يفهم منه الدائم الوجود اما على الاطلاق واما
ما دام شرطه موجودا وقول الواجب على المعنيين ليس باشتراك الاسم بل بالتشكيك الذي
يكون قوله بمعنى واحد على شئ اولى وقيل وعلى شئ ليس اولى وبعد فان الله هو دائم الوجود
على الاطلاق اولى بالوجوب من الذي هو دائم الوجود بشرط ومع ذلك فانهما يتفقان في
دوام الوجود ثم نستقصي هذا في كتاب القياس وكذلك فاعلم ان الممتنع يعني به الدائم العدم
اما على الاطلاق واما عند شرط حتى يدوم عدمه ما دام ذلك الشرط واما الممكن فان في تحقيقه
والتوصل الى التحرز عن الشكوك فيه والشكوك التي يلزم الغلط فيه لزوم المحال الى حال الردى
مشقة واذا اسلك في تصور حال الممكن ما يختص به من البيان زالت الشبه فنقول ان الممكن
يستعمله الدهماء والجمهور على معنى ويستعمله الخاصة واهل العلم على معنى واذا وضعت الطباع
عن التمييز بين الاستعمالين يناقض عليها كثير من الاقاويل فالوجه الذي يستعمله عليه
الجمهور هو ان الممكن ما ليس بممتنع كيف كان من غير اعتبار شرط اخر فاذا كان كذلك كان
ما ليس بممكن معناه انه ليس ما ليس بممتنع فيكون ممتنعا فعند العامة ان الممكن هو الغير الممتنع
وغير الممكن هو الممتنع وهذا هو الاستعمال الاول بمعنى الممكن ثم نقله الخاصة الى معنى اخص
من هذا فانهم وقعوا اسم الممكن على ما ليس بممتنع ولا مع ذلك بواجب وانما خصوا لفظ الممكن بهذا
النقل لان في غير لفظ الممكن يستحيل هذا الاعتبار لانا لا يمكننا ان نقول هذا واجب ان يكون

وواجب ان لا يكون وممتنع ان لا يكون واما في الممكن فقد كان تمكننا ان نقول هذا ممكن
ان يكون اي ليس بممتنع ان يكون وممكن ان لا يكون اي ليس بممتنع ان لا يكون فهذا هو
الذي ليس بممتنع ان يكون ولا واجب ان يكون فالخاصة نقلوا لفظ الممكن الى هذا المعنى
وهو الذي مع انه ليس بممتنع فليس ايضا بواجب فبالاستعمال الخاصي اذا قيل ليس بممكن فلا يكون
معناه انه ممتنع بل معناه انه ضروري اما في العدم واما في الوجود فانما كان يكون قولنا ليس
بممكن الممتنع لو كان قولنا ممكن بمعنى غير ممتنع وليس كذلك بل هو بمعنى غير ممتنع وغير واجب
معا وبالجملة غير ضروري فافهم اذن من قولنا غير ممكن على الاستعمال الخاصي بانه ضروري
سواء كان ممتنعا او واجبا ثم الخاصة افترقوا ايضا في استعمال لفظ الممكن فبعضهم اراد به
ما ليس بضروري كيف كان وان كان موجودا في الحال ولكنه ليس بدايم الوجود ولا دوام ولو لم
يكن موجودا كان محالا وان كان وجوده ما دام موجودا واجبا لكن وجوده مطلقا في
الحال ووجوده بشرط ما دام موجودا مختلفا في الاعتبار والامكان مقول عليه من جهة انه
موجود ولا نقتضي دوام الوجود والوجوب مقول عليه من جهة اشتراط دوام وجوده فانه
لا محال دايم الوجود ما دام موجودا فيكون الواجب مقولا عليه من جهة ما يقال عليه الممكن
فيكون الموجود بالفعل من غير ضرورة داخلا تحت هذا الممكن وقوم اشترطوا في الممكن ان
يكون معدوما في الحال وفي اي وقت فرض موجودا لم يعرض محال فيكون كانهم قالوا ان الممكن
ما ليس ضروريا ومع ذلك ليس موجودا بالفعل وهذا فاسد وسيوضح في كتاب القياس
وقوم قالوا ان الممكن ليس ممكنا باعتبار انه موجود في الحال او معدوم بل لا يجب ان يتعرض
لذلك بل يعتبر حاله في المستقبل فان كان في اي حال فرض من المستقبل يصح ان يوجد وان
لا يوجد فهو ممكن وهذا اقرب من الاستعمال الاول فان كان نفارق لبس وتحقيق سنشير اليه
في كتاب القياس ثم يلزم جميع الاستعمالات الخاصة ان يكون قولنا ليس بممكن لا على معنى
ممتنع بل على معنى الضروري اما ضرورة وجود دايم او ضرورة وجود في الحال او ضرورة عدم
دايم او ضرورة عدم في الحال فالمعنى الذي يستعمل عليه العامة الممكن كالجنس للمعنى الذي عليه
يستعمل الخاصة الممكن الا ان الاشبه ان الفيلسوف يعني في هذا الكتاب بالممكن ما ليس
بضروري من غير شرط زايد وحتى ان الموجود الكاين الفاسد نوع من هذا الممكن ويعني
بالمحتمل ما ليس بضروري باعتبار المستقبل حتى لا يكون الموجود الكاين الفاسد نوعا منه
بل شا قد يتفق ان يعرض له وقت لا يعرض له فيكون الممكن لا بحسب دون زمان زمان بل
بحسب ان الامر في نفسه غير ضروري كيف كان والمحتمل بحسب الزمان المستقبل ويشبه ايضا
ان يكون اراد بالممكن حال الشيء في نفسه وبالمحتمل حال الشيء بالقياس الى راينا فيه حتى ان الشيء
الذي هو في نفسه ممكن هو بالقياس الى راينا فيه محتمل فيكون الممكن منعكسا على المحتمل فاذا عرف
هذا فلنحقق حال التناقض بين هذه ونقول قد كنا قلنا قبل ان نقيض قولنا يوجد لذا كذا
ليس هو انه يوجد لا كذا بل ذلك معدول ولذلك نقول ان الانسان لا يوجد حسه عدلا ولا
نقول ان الانسان يوجد حسه لا عدلا نقول ان الانسان لا يوجد عدلا ولا نقول ان الانسان
يوجد لا عدلا او ما اشبه ذلك وكذلك فيما يرتبط بنفسه من غير رابطة مثل الكلمات اذا
جعلت محمولات فان السلب يقترن بتلك المحمولات لا بغيرها فانك تقول زيد يمشي ثم لا تقو[ل]
لا زيد يمشي بل زيد لا يمشي فانما اقترنت الكلمات وان لم يكن رابطة لان الرابطة اما ان

تدل على انتساب معنى الى موضوع كيف اتفق او بشرط زمان ثم هذه الكلمة وتصريفها توجب
دلالة على انتساب معناها الى موضوع وفي بعضها حرف كناية عنه وتوجب ايضا دلالة
على زمان فقولك يمشي كقولك يوجد ماشيا فلننظر هل يجب في ذوات الجهة ان يسلك في
التناقض هذه السبيل حتى يقترن حرف السلب اما بالرابطة واما بالمحمول المرتبط بنفسه
فنقول يمكن ان يوجد ماشيا ثم نقول يمكن ان لا يوجد ماشيا ويمكن ان يمشي ثم نقول يمكن
ان لا يمشي على ان القولين متناقضان لكن النقيضين لا يجتمعان معا على الصدق ولا
على الكذب وقولنا يمكن ان يمشي ويمكن ان لا يمشي فقد يصدقان وقولنا واجب ان يكون
وواجب ان لا يكون وممتنع ان يكون وممتنع ان لا يكون فقد يكذبان في مادة الممكن فليس
اذن التناقض في ذوات الجهة على هذه السبيل بل كما ان القضية الثنائية كنا نسلبها بان
نقرن حرف السلب بالمحمولات فلما زدنا الرابطة فصارت ثلاثية نقلنا حرف السلب
الى الزايد فكذلك اذا زدنا الجهة فصارت رباعية فيجب ان نقرن حرف السلب بالزايد
فلو كان ممكن ان يوجد نقيضه لا يمكن ان يوجد وكذلك الواجب والممتنع واما ممكن ان لا يو[جد]
فوجه كما كان يوجد غير عدل موجبه فسلبها اذن ليس يمكن ان لا يوجد وكذلك ليس يجب
ان لا يوجد وليس يمتنع ان لا يوجد فهذا هذا واما التلازم في هذه القضايا فان الواجب
ان يوجد ينعكس عليه من باب الممتنع قولنا ممتنع ان لا يوجد واما من باب الممكن المستعمل على
الوجه الخاصي فلا ينعكس عليه منه شيء واما من باب الممكن المستعمل على الوجه العامي فينعكس
عليه ليس يمكن ان لا يوجد لان ليس يمكن وممتنعا بمعنى واحد في الاستعمال العامي واما
ما يلزمه ولا ينعكس عليه بل هو اعم فمن بابه قولنا ليس بواجب ان لا يوجد ومن باب الممتنع
قولنا ليس بممتنع ان يوجد ومن باب الممكن الخاصي ليس يمكن ان يوجد بل هو واجب ان يوجد
وليس يمكن ان لا يوجد بل هو ممتنع ان لا يوجد ومن الممكن العامي قولنا ممكن ان يوجد
لانه كقولك ليس بممتنع ان يوجد واما الشك الذي تحير له الكافة من المنطقيين وبعضهم
يحسب انه ليس بجواب فهو ان الواجب الوجود ان صدق عليه انه ممكن ان يوجد والممكن ان
يوجد ممكن ان لا يوجد فالواجب ممكن ان لا يوجد وهذا محال وان كذب عليه ممكن ان
يوجد صدق نقيضه وهو انه ليس يمكن ان يوجد وقولنا ليس يمكن ان يوجد معناه ممتنع ان
يوجد فالواجب ان يوجد ممتنع ان يوجد هذا محال فقال بعضهم ان الممكن يقال على الواجب
وغير الواجب باشتراك الاسم ويقال على الواجب بالترادف حتى يكون الشيء هو واحد
يسمى واجبا وممكنا هذا محال بل الحل سهل بعد تحقق الاصل الذي قررناه وهو ان الواجب
ان يوجد يصدق عليه ممكن ان يوجد العامي الذي هو بمعنى ليس بممتنع ان يوجد وهذا لا
ينعكس محصله على معدوله فليس اذا قلت ممكن ان يوجد لزم ان تقول ممكن ان لا يوجد
لانك اذا قلت ليس بممتنع ان يوجد لم يلزم ان تقول ليس بممتنع ان لا يوجد واما الممكن الخاصي
الذي من شانه ان ينعكس موجبه المعدول على موجبه المحصل كقولنا ممكن ان يوجد وممكن
ان لا يوجد فهو كاذب على الواجب ونقيضه صادق عليه وهو انه ليس يمكن ان يوجد وليس
معنى الممتنع بل معنى الضروري لكن هؤلاء لما قالوا ممكن ان يوجد ونظروا الى المعدول فجردوا
في استعمالهم الممكن مجرى الخاصة ولما نظروا الى السالب جروا في استعمال الممكن مجرى العامة فناقض
عليهم القول لكنه لا الممكن الذي يصدق على الواجب ينعكس من التحصيل الى العدول

ولا الممكن الذي يكذب عليه يكون سالبته بمعنى الممتنع وهذا اسهل واوضح فقد عرفت ما يلزم
قولنا واجب ان يوجد واما قولنا واجب ان لا يوجد فينعكس عليه من الممتنع ممتنع ان يوجد
ومن الممكن العامي ليس يمكن ان يوجد ولا ينعكس عليه شيء من باب الممكن الخاص واما
ما يلزمه ويكون اعم منه فمن الواجب قولنا ليس بواجب ان يوجد ومن الممتنع قولنا ليس
بممتنع ان لا يوجد ومن الممكن العامي قولنا ممكن ان لا يوجد ومن الممكن الخاص قولنا ليس
بممكن ان يوجد وليس بممكن ان لا يوجد واعرف لوازم النقيضين فقولنا واجب ان يوجد
وواجب ان لا يوجد كما عرفت في المعدولات ثم ممتنع ان يوجد في قوة واجب ان لا يوجد
وممتنع ان لا يوجد في قوة واجب ان يوجد والنقيضان لهما كالنقيضين لذينك واما ممكن
ان يوجد العامي ففي قوة قولنا ليس بواجب ان لا يوجد وممكن ان لا يوجد العامي في قوة
قولنا ليس بواجب ان يوجد والنقيضان كالنقيضين وقولنا ممكن ان يوجد الخاص يلزمه
ممكن ان لا يوجد الخاص وينعكس عليه ولا ينعكس عليه غيره شيء ويلزمه من غير انعكاس الممكن العام
معدوليا ومحصلا ويلزمه ما يلزم ذلك بانعكاس وغير انعكاس فهذا تمام قولنا في الجهات فلنضع لذلك لوحا

آ واجب ان يوجد	ليس يواجب ان يوجد	ليس ممتنعا ان يوجد	ليس بواجب ان لا يوجد
ممتنع ان لا يوجد	ليس ممتنع ان لا يوجد	ليس بممكن ان يوجد الخاص	ليس بممكن ان لا يوجد الخاص
ليس بممكن ان لا يوجد العامي	ممكن ان لا يوجد العامي	ممكن ان يوجد العامي	ليس بواجب ان يوجد
		ليس ممتنعا ان لا يوجد	ليس ممكنا ان يوجد الخاص
واجب ان لا يوجد	ليس بواجب ان لا يوجد	ممكن ان لا يوجد العامي	ليس ممكنا ان لا يوجد الخاص
ممتنع ان يوجد	ليس ممتنع ان يوجد		
ليس بممكن ان يوجد العامي	ممكن ان يوجد العامي		
ممتنع ان يوجد مثل	واجب ان لا يوجد	ممتنع ان لا يوجد	مثل واجب ان يوجد
ممكن ان يوجد العامي مثل	ليس بواجب ان لا يوجد	ممكن ان لا يوجد العامي	مثل ليس بواجب ان يوجد

فاحفظ من جملة ما سلف ان الامور تنقسم كلها بحسب الممكن العامي الى ممكن وممتنع فقط و
بحسب الممكن الخاصي الذي بمعنى غير ضروري الى واجب وممتنع وممكن ويكون الممكن العامي
كالجنس للواجب والممكن وبما لحقه واذا قيل الواجب فانما يقال عليه لا بالترادف بل بقول
ما هو كالنوع وانما يقال عليه لا من جهة ما هو واجب بل من جهة ما هو غير ممتنع والامور تنقسم
بحسب الممكن الاخص الى واجب دائما والى موجود غير ضروري والى ممكن والى ممتنع

علم

في مواضع اداء القضية ما كان ذاتيا وما كان عرضيا اما الموضوع فلان الحكم عليه فمكانه
في ترتيب القضية المقدم ثم تلوا المحمول ولان الرابطة تدل على نسبة المحمول فمكانها الحقيقي مقارنة
المحمول ولان الحرف السلب في الثنائيات يرفع المحمول فمكانه ان يقرن بالمحمول وفي الثلاثيات
يرفع الربط فمكانها ان يقرن بالرابطة وفي الرباعيات الجهة فان كان سورها مما يرفع الربط

شرط السور فمكانه السور والجهة تدل على كيفية الربط فمكانها الرابطة فيقرن بها والسور
يدل على كمية الموضوع فمكانه الموضوع وقد يعرض ان يزال هذه عن مواضعها حتى السور
فيقال رايت الناس طرا ومعناه كل انسان فقد رايته واذا ازيلت عن مواضعها فان
ذلك توسع وتصرف في الكلام على سبيل التجوز واما كل واحد منها فيستحق المكان المعين له
كانه مكانا ذاتيا له ويعني بالمكان الحد في الترتيب في بيان النقيضية اشد مقابلة للنقيضة
من القضية التي محمولها ضد محمول القضية لننظر هل ضد الايجاب السلب ام ايجاب الضد
مثاله هل ضد قولنا زيد عدل قولنا زيد ليس بعدل او قولنا زيد جاير ولما كانت الاقاويل
تابعة للاعتقادات فلننظر اي الاعتقادين من هذين اشد مضادة فنقول ان ههنا
عقدا في الخير انه خير وعقدا انه شر وعقدا انه ليس بخير وهذا العقد يصدق على عقد انه
شر ثم عقد انه شر اما ان يضاد عقد انه خير بسبب ان الشر مضاد للخير فيجب ان يكون
عقدان في الخير انه خير وفي الشر انه شر متضادين متعاندين بسبب تضاد الخير والشر
وهذا محال واما ان يضاده لا لانه شر ولكن لاجل انه ليس بخير ولا يصدق على الخير ويرفع
الخير فيكون السالبة هي الضد لا موجبة محمول هو ضد وبالجملة ليس التضاد لكون الاعتقادين
لضدين بل لكون الاعتقادين بحال تقابل وتضاد حتى ان هذا الاعتقاد سا في ذلك
الاعتقاد غاية المنافات وهذا هو ان يكون احدهما لا يلزم الاخر في صدق ولا كذب
وقد يمكن ان يعتقد في الخير عقايد يكذب كلها بان يعتقد شرا وكان يعتقد شيئا اخر ليس بخير
ولا شر ويجوز ان يكون فيه اعتقادات كاذبة بلا نهاية غير اعتقاد الضد مثل ان يعتقد
للبياض انه عدد وانه مثلث وانه كذا وكذا من الامور التي ليست ببياض ولا ما جنسه
ويصدق على كلها قولنا ليس بخير ولا يصدق على كلها قولنا شر فيكون الخلاف الذي
للعقد الاول مع عقد سلب الخير لا مع عقد ايجاب الشر بل الخلاف معه بالعرض بسبب
انه ليس بخير كما ان ارتفاع الكون بالذات عن عدم الصورة وقد يتفق ان يكون عن الضد
وعن الوسايط ولكن ليس ارتفاع الكون بالذات متعلقا بشيء من ذلك بل بالعدم الذي
يقابل الصورة وايضا فان الخير خير وليس بشر وهو باعتبار ذاته خير وكونه ليس بشر هو له
بالعرض بسبب نسبة له الى شيء غيره مخالف له وقولنا ليس بخير يبطل منه الامر الذي له في
ذاته وقولنا هو شر يبطل منه الامر الذي هو له بالعرض فاذن قولنا ليس بخير اشد مخالفة له وايضا
اذا قيل الخير انه شر خطر بالبال انه ليس بخير وليس اذا قيل انه ليس بخير يخطر بالبال انه شر
فقولنا ليس بخير يلزمه في كل خلاف يوضع له ولا يلزمه انه شر في كل خلاف يوضع له او في الخلاف
وايضا فكثير من المحمولات لا اضداد لها فيكون ضد القضية ومعاندها هناك النقيض فقط
كقولنا هذا انسان هذا ليس بانسان فاذن مقابل الموجبة بما هي قضية ليس ما اوجب فيه
ضد محمولها والا لكان كل مقابل موجبة كذلك فبقي ان مقابل الموجبة بما هي قضية سالبتها التي
يصح مقابلتها في كل مادة وايضا ما ليس بخير ففيه عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه
ليس بشر وعقد انه خير وليس يضاده عقد انه شر فقد يضدهان ولا ايضا يضاده عقد انه
ليس بشر لانهما قد تصدقان فبقي ان المضاد له عقد انه خير ولان المضاد مضاد لمضاده
فلذلك عقد انه خير يضاده عقد انه ليس بخير وهذه حجة برهانية توضح ان ضد الايجاب
السلب لا ايجاب الضد وسوا جعلنا المثال من المخصوصات او المهملات او نقلنا الكلام

الى المحصورات فان الحكم واحد وذلك لان عقدنا في الخبر انه خبر على حكم عقدنا ان كل
خبر خبر وعقدنا في الخبر انه ليس بخبر على حكم عقدنا ان لا شي مما هو خبر بخبر فاذن المضادان
في المحصورات هذان اذ لا تصدقان معا البتة وقد تكذبان وقد تصدق الموجبان المتضادان
المحمول من وجه على الواسطة وهذان لا يصدقان واما التقابل الحقيقي في المحصورات فالنقيضان

في القضايا الشرطية

قد قلنا فيما سلف ان القضية الشرطية ما هي وكيف هي وبماذا تخالف
الحملية وقد بان من ذلك ان القضية الشرطية تنحل الى الحملية اخر الامر وبالجملة قد بان ان القضية
الشرطية قضية واحدة مركبة من قضايا فما كان تحال تلك القضايا فيه حال ملازمة سميت القضية
شرطية متصلة كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وسواء قلت ان كانت او اذا كانت
او لو كانت او لما كانت او كلما كانت او متى كانت او اشياء تشبه هذا وما كان تحال تلك القضايا
فيه حال معاندة ومخالفة سميت القضية شرطية منفصلة كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
واما ان يكون هذا العدد فردا وكل واحد من الجنسين ففيه موجب وسالب وليس احد الجنسين
بمنزلة الموجب والاخر بمنزلة السالب وفي كل واحد من الجنسين محصور ومهمل وكما ان الايجاب
في الحملي هو الحكم بوجود الحمل والسلب هو الحكم برفع وجود الحمل وكذلك الايجاب في المتصل هو
الحكم بوجود الاتصال والتلازم بين جزئي القول الذين احدهما المقدم وهو الذي يقترن به
حرف الشرط كقولنا ان كانت الشمس طالعة والثاني التالي وهو الذي يقترن به حرف الجزاء
كقولنا فالنهار موجود والسلب في المتصل هو رفع الاتصال والحكم بذلك كقولنا ليس ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان المنكر اذا انكر الايجاب المتصل فلا يكون انكاره الا بهذا
الاشياء اخر فانه اذا قيل له ان كان كذا فكذا فانكاره انه ليس كذلك ومعنى ذلك انه ليس
ان كان كذا فكذا وكذلك الايجاب في المنفصل هو الحكم بوجود الانفصال بين اجزاء القول
التي المقدم في الذكر منها يسمى مقدما والمؤخر الذي هو الجواب تاليا ويكون ذلك ههنا بالوضع
وفي المتصل بالذات والسلب في المنفصل هو رفع الانفصال بان تقول ليس اما كذا واما كذا
وكما ان الحصر في الحملي هو تقدير الحكم انه في كل واحد من الموضوع او في بعضه كذلك الحصر
في المتصل هو تقدير حكم الاتصال انه في كل وضع للمقدم او في بعض الاوضاع واذا قلت كلما
كان كذا كان كذا فقد حصرت حصرا كليا واذا قلت قد يكون اذا كان كذا كان كذا فقد حصرت
حصرا جزئيا وكذلك الحصر في المنفصل هو تقدير حكم الانفصال وكما ان الاهمال في الحملي
هو التعرض للحكم بايجابه وسلبه من غير تعرض لكميته كذلك الاهمال في الشرطي اما في المتصل
فاذا قلت اذا كان كذا كان كذا ولم تقل دائما في كل وقت او بعض الاوقات واما المنفصل
فاذا قلت اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا ولم تقل دائما او في كل حال دون حال وكما ان
الحصر لم يكن في الحملي بسبب كلية الموضوع او المحمول او جزئيتهما كذلك الحصر لا يكون في الشرطي
بسبب ان المقدم في نفسه محصور والتالي في نفسه محصور مثاله انك اذا قلت اذا كان كل
آ ب فكل ج د فالقضية مهملة من محصورين واذا قلت قد يكون اذا كان كل آ ب وكل
ج د فالقضية جزئية من كليتين وكما ان الايجاب والسلب لم يكونا في الحملي بسبب كون المحمول
او الموضوع في نفسه ايجابي اللفظ محصلا او سلبي اللفظ معدولا بل بسبب كون الحكم موجبا او
سالبا فكذلك في الشرطي فان الايجاب فيه ان يوجب الاتصال او الانفصال والسلب فيه
ان يسلب الاتصال او الانفصال وان كان المقدم والتالي كان وكذلك قولك ان كان

لا شي من آ ب فلا شي من ج د موجب وان كان من سالبتين فكذلك قولك ليس البتة
اما ان تكون الحركة انسانا او حجرا سالب وان كان من موجبتين بل جملة الامر ان اهمال
الشرطيات وحصرها كليا وجزئيا وكونها موجبة وسالبة مع للشرط لا للمقدم والتالي واعلم
ان قولهم لا يكون آ ب او يكون ج د او حتى يكون ج د او لا ان يكون ج د هي شرطية وفي
قوة متصلة ومنفصلة واما كونها شرطية فلانها توجب نسبة ما بين حكم وحكم ونسبة من المتصلات
قولك ان كان آ ب فج د ومن المنفصلات قولك اما ان يكون ج د واما ان لا يكون آ ب
ولكن لانها الحق بالمنفصلات بلا تغيير كيفية فهي بالمنفصلات اولى وان قولهم لا يكون آ ب
وج د شرطية ايضا نعلم وفي قوة متصلة ومنفصلة اما المتصلة فقولنا ان كان ج د فليس آ ب
واما المنفصلة فقولنا اما ان لا يكون آ ب واما ان لا يكون ج د ولكن لانها الحق بالمتضادات
وترجع الى نظامها من غير تغيير كيفية فهي بها اولى وقولهم قد يكون آ ب وليس ج د ايضا شرطية
لا بد وفي قوة المتصلة لانها قولك قد يكون ان كان آ ب فليس ج د وقولهم انما يكون
آ ب اذا كان ج د شرطية متصلة ويدل انما منه على تخصيص التالي بالمقدم كقولهم انما الانسان
هو الضحاك ولا يكون الا مهملا في الشرطي والحملي وقد يكون ان يوجد ايضا بالنهاية تشبه هذه
وترجع الى المتصلات والمنفصلات ترجع هذه وقد تعرف من هذه الاشياء التناقض
والتضاد والتداخل والمواد والجهات التي تقع في القضايا الشرطية وكل واحد من المتصل
والمنفصل فاما ان يكون بالتيه من حملي وحملي او متصل ومتصل او منفصل ومنفصل او حملي
ومتصل او حملي ومنفصل او متصل ومنفصل مثال الاول من المتصلات ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود ومن المنفصلات اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد
فردا ومثال الثاني من المتصلات ان كان كلما كان نهار فالشمس طالعة فكلما كان ليل فالشمس
غاربة ومن المنفصلات اما ان يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون
قد يكون الشمس طالعة والنهار ليس بموجود ومثال الثالث من المتصلات ان كان الجسم اما ساكنا
واما متحركا فبعض الجوهر اما ساكن واما متحرك ومن المنفصلات اما ان يكون هذه الحمى من صفراء
او دم واما ان يكون هذه الحمى من سوداء او بلغم ومثال الرابع وليكن اولا من المنفصلات اما
ان يكون كلما كان نهار فالشمس طالعة واما ان لا يكون الشمس علة النهار ومثال ذلك من المتصلات
وليكن الحملي مقدما ان كانت الشمس علة النهار فكلما كان نهار موجودا والشمس طالعة وليكن
الحملي تاليا ان كان كلما كان نهار كانت الشمس طالعة فالشمس علة النهار او شرط النهار ومثال
الخامس وليكن اولا من المنفصلات اما ان يكون هذا اما زوجا واما فردا او يكون هذا ليس
بعدد ومن المتصلات والحملي مقدم ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد ومن المتصلات
والحملي تاليا ان كان هذا اما زوجا واما فردا فانه عدد ومثال السادس وليكن اولا من المنفصلات
اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون شمس او يكون نهار واما
من المتصلات وليكن المتصل مقدما اولا فيكون ذلك قولك ان كان كلما طلعت الشمس
كان نهار فاما ان يكون النهار واما ان لا يكون الشمس طالعة وليكن المتصل تاليا فيكون
ذلك قولك ان كان اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا فان كان
زوجا فليس بفرد واعلم ان المنفصل قد يكون ذا جزئين كقولك هذا العدد اما زوج واما فرد
وربما كان احدهما او كلاهما سالبين وقد يكون ذا اجزاء كثيرة متناهية في القوة والفعل

كقولك اما ان يكون هذا العدد تاما او زايدا او ناقصا او غير متناهيه بالقوة كقولك
هذا العدد اما اثنان واما ثلثه واما قد تكون فيها سوالب وموجبات واما المتصل فلا تكون
الا ذا جزئين مقدم وتال ولكن ربما كان المقدم قضايا كثيرة بالفعل او القوة ومع ذلك
تكون جملته مع التالى قضية واحده بالفعل كقولنا ان كان هذا الانسان به حمى لازمه وسعال
يابس وضيق نفس ووجع ناخس ونبض منشارى فبه ذات الجنب واما اذا وقعت هذه
الكثرة فى جانب التالى لم تكن القضيه واحده بل كثيرة بالفعل كما انك اذا عكست هذه القضيه
فقلت ان كان بهذا الانسان ذات الجنب فبه حمى وسعال وكذا وكذا لم تكن هذه القضيه واحده
بالفعل بل قضايا لان قولك فبه حمى كلام تام وقولك فبه سعال كلام تام فان قال قايل انا نقول
فى التالى قضايا فوق واحده فتكون الجمله قضيه واحده كقولك ان كان ا ب قد يكون ا ولا ت
و ت ولا ا فلا ت شرطا لـ ا ولا ا شرطا لـ ت وانما تم غرضنا بان نقول القولين معا فالجواب
ان كل واحد منهما اذا قيل وحده تم به الكلام واذا اريد ان يكون للمجموع تم به الكلام كان
معنى القول كانك تقول ان كان ا ب قد يكون ا ولا ت و ت ولا ا فليس احدهما شرطا للآخر
وهذا التالى قضيه واحده واعلم انه كثيرا ما يكون المتصل والمنفصل مشتركا الاجزاء فى جزء
كما تقول ان كان ا ب فا ج او تقول ان كان ا ب فج ب او تقول اما ان يكون ا ب
واما ان يكون ا ج او تقول اما ان يكون ا ب واما ان يكون ج ب وربما لم يشتركا فى شىء
كقولك ان كان ا ب فج د او قولنا اما ان يكون ا ب او يكون ج د وكل شرطية متصلة مشتركة
الاجزاء فقد يلزمها حمليه وترجع فى القوة الى الحمليه كقولك اذا وقع خط على خطين فصير الزاويتين
اللتين تتقابلان كذا فالخطان متوازيان فان قوتها قوة حمليه وهى ان كل خطين يقع عليهما
خط فيصير الزاويتين اللتين تتقابلان كذا وكذا فهما متوازيان وكذلك تامل فى المنفصله
وكل متصله فان قوتها قوة منفصله ترجع اليها فانك ان اخذت التالى بعينه ونقيض المقدم
صارت المتصله منفصله ولنختم ههنا الكلام فى القضايا الشرطيه اذ اردنا الايجاز والاقتصار
على مقدار الكفايه تم كتاب العباره والحمد لله رب العالمين والصلوه على خير خلقه محمد وآله

كتاب القياس وهو انولوطيقا الاولى

الفصل فى هذا الكتاب متصل بالكتاب
الثانى وهو عن البرهان والغرض هو ان يكون لنا سبيل الى تحصيل العلم البرهانى والمقدمة
قول موجب شيئا لشىء او سالب شيئا عن شىء اخذ جزء قياس فالبرهانيه هى الصادقة الاوليه
معينه بذاتها عن طرفى النقيض لا يمكن ان يكون مقابلها بالنقيض او بالضد برهانيا واما
الجدلية فللسايل ما يسلم له من مسلمة المتقابلتين مثلا كذا او ليس كذا فعينه وللمجيب
فالراى المحمود من طرفى التقابل بعينه وكلتا المقدمتين متفقتان من حيث يكون عنهما
قياس وذلك لانهما يوجبان او يسلبان والحد ما اليه تنقسم المقدمة من جهة ما هى مقدمة اذا
انحلت وازيل عنها الرباط فلا محالة لا يبقى فى الحمليات الا موضوع ومحمول والقياس قول
مؤلف من اقوال يلزم من وضعها لذاتها وحدها لا بالعرض قضيه اخرى غيرها دايما والقياس
اما كامل لا يحتاج الى بيان لزوم النتيجه عنه واما غير كامل وهو الذى لا يبين بنفسه انه منتج
بل بقول اخر غير خارج عن مقدماته اما بان يوجد عكسها او يوجد نقيضها او بغير شىء منها
يمكن التغيير فبين صحه انتاجه من ذلك والمقول على الكل هو الذى لا يوجد من الموصوفات
فى العقل بالموضوع شىء كيف وصف به الا والمحمول مقول عليه كقولنا كل ب ا اى كل موصوف

بـ ب كيف وصف به دايما او غير دايم فهو موصوف بانه ا لا ندرى متى وعلى قياسه بالسلب
ويجب ان نزيد ههنا بيانا فنقول ان معنى قولنا كل ب ليس معناه كل الباء ب بل كل واحد واحد
وليس ايضا معناه كل واحد واحد مما هو ذات ب بل معناه كل واحد واحد مما يوصف بـ ب
ويقال له ب وليس ذلك بحسب الوجود بل بحسب العقل اى كل واحد واحد مما يقال له ب و
يوصف بـ ب عند العقل وذلك بالفعل لا بالقوة لان الذى بالقوة غير موجود بالحقيقة فان
الذى هو بالقوه متحرك هو غير متحرك بالحقيقه فمعنى قولنا كل ب ا اى كل واحد واحد مما هو عند
العقل موصوف بانه بالفعل ب ثم هذا قد يفهم على وجهين احدهما كل واحد واحد مما هو عند
العقل ب وقد فرضه العقل كذلك والثانى كل واحد واحد مما هو عند العقل ب وكونه موصوفا
بالباء امر له بالفعل وغير معتبر انه قد فرضه العقل كذلك او لم يفرضه بعد ان يكون الباء له بالفعل
وقتا ما لا محاله وبين الاعتبارين فرق وذلك لانك اذا قلت كل متحرك وعنيت كل متحرك
بالفعل وقد فرض متحركا بالفعل لم يصح ان يحمل عليه عند فرضك اياه بهذا الوصف انه ساكن
واما ان عنيت به كل شىء الحركه له بالفعل كيف كان سواء كان عند وصفك له او وقتا آخر لم يمنع
ان يحمل عليه الساكن بالفعل مع وصفك اياه بانه متحرك لانه يجوز ان يكون الشىء الذى يحمل عليه
لا محاله الحركه بالفعل وقتا ما ليس يحمل عليه عند حكم العقل عليه فيكون حينئذ ساكنا ومعلوم ان
حمل الحركه بالفعل اى كون الشىء له الحركه بالفعل اعم من كونه له الحركه بالفعل مفروضا عند الحكم او له الحركه
بالفعل فى وقت اخر فاذن ليس يتضمن احد الحكمين وهو فى نفسه صالح لان يحمل عليه او يوضع
فيكون منه قضيه صادقه او كاذبه وليس اذا كان القول انما يكون حال الصدق والكذب فيه
اظهر اذا زيد عليه زياده يكون غير صادق اذا لم يزد عليه فانا اذا قلنا فلان كاتب فهو صادق
او كاذب وان كان بيان الوقت والكتابه التى يكتب بها يزيده وضوحا وكذلك اذا قلنا فلان
متحرك اى له الحركه بالفعل واهملنا فلم نذكر وقتا يتقاضانا بيانه النفس انه وحده يكون صادقا او كاذبا
وانما استعملت لفظة له الحركه بالفعل دون لفظه موصوف ويوصف ووصف وما اشبه ذلك
لزامه ارسال الالفاظ الموهمه فيما يراد حمله مطلقا غير موقت فيلبس على المتعلم فقد فهمت
الفرق بين مفهوم قولنا كل متحرك اى كل واحد مما وصف بالفعل عند العقل انه متحرك وبين
مفهوم قولنا كل متحرك اى كل واحد مما له بالفعل الحركه عند العقل والفيلسوف يعنى بقوله كل
متحرك وما يشبهه فى اكثر الامر الوجه الاول على حسب مفهوم اللفظ فان كان كذلك فان المعنى
بما هو معنى خاص اعم من ذلك وهو ان الشىء الذى له بالفعل لا محاله ان تحرك معنى اعم من المعانى
الموهمه ولا يجب ان نظن ان هذا المذهب الاعم معناه معنى كل ما يصح ان يقال له متحرك او
ما هو بالقوة متحرك وذلك لان ما يصح ان يقال له متحرك لا يجب فيه ان يكون بالفعل متحركا
لا محاله وقتا ما كما لا يجب فيه ان لا يكون فى الحال بالفعل متحركا وما هو بالقوه متحرك يجب فيه
فى الحال ان لا يكون متحركا ولا يجب فيه لا محاله ان تحرك وقتا ما ولا يراد فى كونه بالقوه انه لا محا
له الان تخرج بالفعل ثم قولنا كل متحرك يعنى كل شىء الحركه له بالفعل من غير تعيين وقت و
باستحاره اى وقت كان ولا يجب فيه ان لا يكون فى الوقت متحركا كما فى المتحرك بالقوة ولا يجوز
فيه ان لا يتحرك البته بل يتقدم قبل الحركه كما يجوز فى كليهما اعنى فى [illegible] وفى بالقوه ومثل هذا يجب
ان نفهم فى جانب المحمول فاذا فهمت مثل هذا فى جانب المحمول قولنا كل ب ا له مفهوم بحسب استعمال
العرف وما [illegible] ومفهوم بحسب الامر فى نفسه والماخذ الاعم واما المفهوم بحسب استعمال

الفيلسوف في اكثر الامر فيكون كانه يقول كل واحد مما هو قد وصف عند العقل بالفعل بانه
ب فانه مع ذلك قد وصف عند العقل بالفعل بانه آ من غير ان يجب وصفه عند العقل بانه آ
وقتا ما لا يوصف بانه ب او يجب زوال وصفه بانه آ عند زوال وصفه بانه ب كقولنا
كل متحرك فهو جسم اي كل ما وصف عند العقل بالفعل بانه متحرك فذلك ايضا وصف مع
ذلك بانه جسم وان كان قد يبقى له وصف انه جسم وان زال وصف انه متحرك وكذلك
في السلب قولنا لا شيء مما هو ب فهو آ معناه لا شيء مما قد وصف عند العقل بانه ب موصوفا
مع ذلك بانه آ وان كان ايضا غير موصوف بانه آ في حال ما لا يوصف بانه ب وذلك كقولنا
لا شيء مما هو متحرك بياض فان معناه انه لا شيء مما وصف بانه متحرك بالفعل موصوفا حينئذ
بانه بياض من غير ان يجب انه اذا لم يوصف بالحركه صار موصوفا بالبياض لكن يجب في الكل
انه لا يزال موصوفا بالجسمية ما دام متحركا لانه ازيد بالحمل المعيه وفي السلب ان لا يزال مسلوبا
عنه كونه بياضا ما دام متحركا ولا يدري حكما بعد ذلك الا بشرط يقترن به بحسب التعارف
في العادات واما بحسب الامر الذي يوجبه النظر الحقيقي الاعم فهو ان معنى قولنا كل ب آ اي
كل ما يوصف بانه له بالفعل ب لا محاله لا يدري متى يحصل يكون له ذلك بالفعل وقتا سواء كان
وقت الحكم او وقتا اخر او غير معين فذلك الشيء موصوف بانه له بالفعل آ ايضا لا يدري آ
حين وصف بانه ب او وقتا اخر قبله او بعده او معه في بعض مدة دون بعض او في جميع مدة
وجوده لان قولنا له آ بالفعل اعم من ذلك كله وكذلك في السلب قولنا لا شيء من ب آ معناه
الحقيقي لا شيء مما له بالفعل عند العقل كونه موصوفا بانه ب كيف كان ومتى كان بعد ان يكون
موصوفا بانه ب فذلك الشيء موصوف بانه آ لا يدري آ في وقت ما او دائما فانه سواء ان يكون
مع هذه الصفه عنه وقتا ما او كل وقت وذلك الوقت مع كونه ب دائما او مع كونه ب في بعض
اوقات كونه ب او قبله او بعده حتى يكون كانه قال لا شيء مما هو ب الا ويسلب عنه آ من
غير بيان متى لان كونه مسلوبا عنه آ بلا شرط اعم من سلب آ عنه وقتا ما او دائما لكن العادة
جرت ان يفهم من هذا اللفظ على سبيل التواطؤ لا على سبيل الواجب وهو ان يكون معنى
لا شيء من ب آ اي لا شيء مما هو موصوف ب بالفعل فذلك الشيء موصوف مع ذلك بانه آ اما
مع هذه الصفه بلا تقدم ولا تاخر واما دائما واليه يذهب الفيلسوف في اكثر الامر وكل مقدمة
اما مطلقة واما ضرورية واما ممكنة والمطلقة فيها رايان معتبران احدهما راي الاسكندر
الافروديسي ان المطلقة هي التي الحكم فيها على كل واحد من الموضوع او على البعض المفروض
منه موجودا او وقتا ما او عند شرط ما غير دائم اما ايجاب في وقت لا دائما واما سلب في وقت
لا دائما والذاهبون الى هذا الراي يفرعون الى قسمين فبعضهم يظن ان ذلك الوقت هو الحال
والماضي او وقتا بعينه ويكون حينئذ ليس معنى قولهم كل ب آ اي كل ما يفعل بانه ب كيف كان
ومتى فانه موصوف بانه آ يكون معناه ان كل موجود في زمان ما ب كيف وجدت فانه آ
فيكون عندهم المطلق باعتبار ما حصل من الزمان في الوجود والممكن باعتبار المستقبل
والضروري باعتبار الزمان كله او من غير اعتبار الزمان بعينه وبعضهم يرى ان معناه
ان كل ما يوصف في العقل بانه ب فانه يحكم عليه وقتا ما غير دائم بانه يوجد آ وليس يقتصر على ما هو
من ب قد دخل وقتا في الوجود بل كل ب ولا الوقت وقتا معينا بل لكل واحد وقت على حدة
وهذا اولى المذهبين فيكون مشاركا للممكنة لان الممكنة من جهة ما هي ممكنة لا يعرض فيها الحكم

موجودا ويشارك الضرورية في وجود ويخالفها في ان الحكم غير دائم فيما يشارك الضروري
خالف الممكن وبالعكس والثاني راي ثامسطيوس وقوم اخرين ان المطلقة هي التي فيها حكم
مجرد عن الجهة فيجوز ان يكون الايجاب او السلب ضروريا دائما ويجوز ان يكون ممكنا غير
ضروري الا انه وجد والذاهبون هذا المذهب يفرعون ايضا قسمين فبعض يمنع ان يكون
كلته الا من الضروري الدائم وبعض لا يمنع وهذا اصح المذهبين والممكن يحده من يحده بانه
ما لا ضرورة فيه بوجود او عدم فمتى فرض موجودا لم يعرض منه محال والضروري هو الدائم
الحمل ابدا ما دامت ذات الموضوع موجودة لا بشرط ما دامت ذات الموضوع موصوفة بما يحصل
موضوعا معه او المحمول موجودا او بشرط وقت مثال الضروري الحقيقي قولنا الانسان بالضرورة
حيوان معناه انه ما دامت الذات التي هي الانسان موجودة فهو حيوان وقد يكون من هذا
ما هو ضروري دائما لان الذات دائمة مثل قولنا الله موجود وقد يكون من هذا ما ليس على
الاطلاق ضروريا بل ما دام ذات الموصوف موجودة فان الانسان ليس حيوانا دائما لان
الانسان ليس بدائم الوجود لان الانسان يموت فلا يدوم حيوانا فهذا هو الذي يذهب اليه
الفيلسوف في الضروري ويعم قسمي الضرورة ما دامت الذات الموضوعة موجودة فان كانت
دائمة فالحمل دائم وان كانت غير دائمة فما دامت ذاتا واما سايرها هو ضروري بشرط غير وجود
نفس الذات الموضوعة بل بشرط خارج فهو من المطلقات اذا اوجبت او سلبت ولم يشترط الضرورة
واقسام هذه الضروريات بعد القسمين المذكورين اربعة فمن ذلك ما شرطه ان يكون ذات
الموضوع على صفة ومن ذلك ما شرطه ان يكون ذات المحمول موجودة ومن ذلك ما شرطه
اعتراض علة في وقت معين يوجب الحكم ومن ذلك ما شرطه وقت لا بد منه وان لم يكن معينا
فمثال الضروري بشرط كون ذات الموضوع على صفة انك تقول كل ابيض فهو ذو لون مفرق
للبصر بالضرورة ومعناه كل موصوف بانه ابيض فانه ما دام موصوفا بانه ابيض فانه موصوف
بالضرورة بانه ذو لون مفرق للبصر لا دائما او ما دامت ذاته موجودة فانه لا يصدق ان نقول
كل موصوف بانه ابيض فهو دائما او ما دامت ذاته موجودة يوصف بانه ذو لون مفرق للبصر
حتى ان زال البياض عنه كان كذلك ايضا بل يلزمه هذا الحمل ما دام موصوفا بهذا الوصف و
مثال الضروري بشرط المحمول ان زيدا اذا قعد فان القعود فيه ضروري بشرط ما دام قاعدا
واما على الاطلاق فان القعود غير ضروري فيه ولو كان ضروريا فيه بلا هذا الشرط لكان لا يزال
قاعدا ومثال الضروري بشرط وقت ضروري معين خسوف القمر في وقت ما وكون الانسان متنفسا
في وقت ما فان هذا ليس ضروريا بشرط الموضوع فانك لا تقول ان القمر منخسف ما دام موصوفا
بانه قمر بل قد يكون قمرا وهو غير منخسف ولا ايضا بشرط المحمول وان امكن ان يشترط ذلك فيقال
ان القمر منخسف بالضرورة ما دام منخسفا الا انه لا ضرورة وان لم يشترط هذا الشرط وليس كالقعود
الذي لا ضرورة له ما لم يشترط فيقال زيد قاعد بالضرورة ما دام قاعدا وليس صدق ضرورية
باشتراط المحمول دليلا على انه لا ضرورة له غيره فان ساير انحاء الضروريات تصدق فيها هذا
الشرط من الضرورة مع الضرورة التي تخصها وكذلك القول فيما هو ضروري بوقت وغير معين
الوقت كحركة النفس والسكوت عنه وكون الحيوان متحركا وساكنا وهذا بين بادنى تامل وهذه
الاصناف الاربعة تعمل منها المقدمات المطلقة التي ليست بضرورية حقيقية اذا احذفت منها
الشرط وقيل قولا فقط وبين انها توجد كلية فلنحقق حال المطلقة الكلية ونقول ان الفيلسوف

نفسه صح ومنع ان يكون المطلق الكلى ما بحسب زمان بعينه فبطل ذلك المذهب ولان قولك كل آ ت نعم كل الاكل آ فى زمان دون زمان فذلك فى الحقيقة بعض ما هو آ وايضا فان الفيلسوف يستعمل كليات مطلقة ويعملها من اطلاق كلى موجب الى اطلاق كلى سالب كما تفعل فى الممكنات فالذى يمنع ان يكون كلى الا ضروريا بطله مذهب الفيلسوف فى ذلك وايضا فلو كان كذلك لم يصح ان ينازع فى التاليف الكائن عن كليين احدهما ضرورى والاخر مطلق ان نتيجته مطلقة او ضروريه اذ كانت نتيجه كلية وحكم حكم الضرورى والعجب ان قايل هذا القول وهو ثامسطيوس يجعل تلك النتيجه مطلقة غير ضرورية بل المذهب الصحيح اما ان يكون الكلى المطلق ما يحكم فيه على كل يحكم من غير بيان مع جواز ان يكون دائم الوجود ضروريا فى كل واحد واحد من الكل ومع جواز كونه فى وقت فى كل واحد واحد من الكل واما ان يكون المطلق الكلى هو الذى حكمه على كل واحد فى وقت ما الا ما دامت ذات الموضوع موجوده ولست اقول ما دامت ذات الموضوع موصوفه بما وصفت به فقد عرفت الفرق بينهما وهذا اسد تحريرا واعلم انك اذا قلت كل ت آ فكانك قلت كل ما يوصف بانه ت كيف كان ومن غير بيان كيفيه ذلك فقد يوجد له آ من غير بيان متى يوجد فكلما وجد صدقت وانما يحتاج الشرط للضروريه التى يريد من مفهوم القضيه فهو ما اختص فى المطلق على ذكر الحكم فقط ويزيد فى الضرورى والممكن ذكر الحكم وضروريه او امكانه وكذلك هذا فى السلب واما المطلق الكلى فهو الذى يحكم فيه بسلب المحمول او ايجابه وقتا ما فى مذهب او لا بشرط دوام او لا دوام بل فى وقت فى مذهب وذلك على كل واحد مما يوصف بالموضوع وصفا ضروريا او وصفا غير ضرورى بل وقتا ما وليس هذا الوقت وقتا يشترك فيه الجميع معا فقد منعنا هذا بل كل آ ت اى كل واحد مما يوصف بانه آ فانه فى وقت ما ذلك الواحد يوصف بانه ت وللواحد الاخر وقت اخر وهذا الوقت المحسب المفهوم من الماخذ الذى سلكه الفيلسوف فى اكثر الامر هو بحسب العاده والتعارف هو الوقت الذى يفرض فيه الموضوع موصوفا بما وصف به بالفعل واما بحسب المفهوم عن واجب اللفظ دون الجارى به العاده فهو كيف كان واى وقت كان مما ذكرناه وكذلك فى السلب واما الضرورى الكلى فهو الذى يحكم فيه بسلب المحمول او ايجابه دائما على كل واحد مما يوصف بالموضوع وصفا كيف كان دائما او غير دائم والممكن الكلى هو الذى الحكم فيه غير ضرورى الوجود والعدم على كل واحد مما يوصف بالموضوع كيف وصف به دائما او غير دائم ولا تعرض لوجود الحكم او للوجود او تعرض للاوجوده فى كل واحد وقت ما بل يقال انه ممكن وسواء كان الحكم ايجابا او سلبا فى تحقيق

التناقض الواقع بين هذه القضايا اقول يجب ان يراعى فى ايقاع التناقض بينها وقت الحمل والا فليست السالبه البته فيه بمناقضه للموجبه وكذلك فان الفيلسوف يستعمل فى مواد القياسات مقدمه وضدها مطلقتين صادقتين فيقول كل انسان متحرك على انه صادق ولا واحد من الناس متحرك على انه صادق وليس يستعمل المثال هذا فى موضعين بل فى موضع بعينه سقل الصدق الموجب الى الصدق السالب لبيان ما وكذلك يستعمل ان كل فرس نايم وكل فرس مستيقظ معا اى فى زمانين فيجب اذن فى المطلقات ان يعتبر الوقت والشرط حتى يكون التناقض بحسبه وهذا يصعب لافتراق الازمنه فى كل واحد واما فى ذوات الجهة فان الجهة المصرح بها يكفى ذلك ويكون حال التناقض فيها على ما قيل وسنذكر فى اللوازم ما قلناه فى باريرمنياس ولكنا نسطر فى التحقيق ونقول ان هذه المقدمه بحسب هذا الكتاب والبيان الذى نريده بسته عشر

من باب الضروره وهى بالضروره كل آ ت ليس بالضروره كل آ ت بالضروره لا شئ من آ ت ليس بالضروره انه بعض من آ ليس ت لا شئ من آ ت او بعض آ ليس بالضروره ليس ت بالضروره بعض آ ت ليس بالضروره شئ من آ هو ت او لا شئ من آ هو بالضروره ت بالضروره ليس كل آ ت ليس بالضروره شئ من آ ليس ت او كل آ فليس بالضروره ليس ت لكن المقابل بالحقيقه هو ما لم يجعل الضروره فيه جزءا من المحمول بل جهة والذى ذكرناه فى كل فصل بعده لازم المقابل لا المقابل ولان هذه السوالب سعلفه الالفاظ فيجب ان نطلب لها لوازم من باب الممكن فنجعل نقايض هذه على ما نشير اليه بعد وعلى هذه العده فاعلم ان المقدمات تكون من الممكن فقولنا بالضروره كل ب يلزمه من الممكن قولنا لا يمكن ان لا يكون كل آ ت بعد ان يعلم ان الامكان ههنا بمعنى الامكان العام لا الخاص وقولنا ليس بالضروره كل آ ت يلزمه يمكن ان لا يكون كل آ ت ولكن الامكان العام الذى لا ينعكس الى السلب ولا يلزمه من الامكان الخاص شئ فاذن يلزم نقيض قولنا كل آ ت بالضروره انه يمكن ان لا يكون كل آ ت الامكان العام وقولنا بالضروره لا شئ من آ ت يلزمه ليس يمكن ان يكون شئ من آ ت الامكان العام ايضا وقولنا ليس بالضروره انه لا شئ من آ ت فهو انه يمكن ان يكون بعض آ ت الامكان العام ايضا ولا يلزمه عكس الممكن وقولنا بالضروره بعض آ ت يلزمه ليس يمكن ان لا يكون شئ من آ ت اى الامكان العام وقولنا بالضروره ليس كل آ ت يلزمه ليس يمكن ان يكون كل آ ت اى الامكان العام ويلزم ما وضع نقيضا له انه يمكن ان يكون كل آ ت فاذا اردنا ان نختصر النقايض كان نقيض قولنا بالضروره كل آ ت قولنا يمكن ان لا يكون كل آ ت ونقيض قولنا بالضروره بعض آ ت قولنا يمكن ان لا يكون شئ من آ ت ونقيض قولنا بالضروره لا شئ من آ ت قولنا يمكن ان يكون بعض آ ت ونقيض قولنا بالضروره ليس كل آ ت قولنا يمكن ان يكون كل آ ت فتكون المناقضات اربعه ونضع لهذا لوحا يقرب الى الحس ونضع تحت كل واحد ما يلازمه من الممكنات على هذا المثال

بالضروره كل آ ت	ليس بالضروره كل آ ت
لا يمكن ان يكون كل آ ت	يمكن ان لا يكون كل آ ت
بالضروره لا شئ من آ ت	ليس بالضروره انه لا شئ من آ ت
ليس يمكن ان يكون شئ من آ ت	يمكن ان يكون بعض آ ت
بالضروره بعض آ ت	ليس بالضروره شئ من آ ت
ليس يمكن ان لا يكون شئ من آ ت	يمكن ان لا يكون شئ من آ ت
بالضروره ليس كل آ ت	ليس بالضروره شئ من آ ليس ت
ليس يمكن ان يكون كل آ ت	يمكن ان يكون كل آ ت

واما الممكنات الحقيقيه فلا نطلب لها من الضروريات نقايض البته ولا للضروريات منها نقايض البته فان الذى يظن ان قولنا بالضروره كل يساويه من الامكان الحقيقى لا يمكن ان لا يكون كل حتى يناقض نقيضه فهو فى غلط لان بالضروره كل يكذب فى حمل الحجر على الانسان ويكذب ايضا يمكن ان لا يكون الحقيقى والا لوجب ان يمكن ان يكون بل يصدق عليه ليس يمكن ان لا يكون اى ليس غير ضرورى كونه ولا كونه حجرا بل هو ضرورى لا كونه حجرا وكذلك الذى يظن ان قولنا ليس يمكن الحقيقى يساويه بالضروره لا حتى يناقض نقيضه فان حمل

الحيوان على الانسان ليس بممكن حقيقي بل ضروري واجب وليس يصح من هذا ان يقال
بالضروره لا ولنزد هذا تفصيلا ونقول قد يظن ان قولنا بالضروره كل وقولنا يمكن ان لا
يكون بعض متناقضان فاذا كذب قولنا يمكن ان لا يكون بعض صدق قولنا بالضروره كل
وبالعكس ولكن هذا الظن خطا لانه اذا كان بالضروره ولا واحد كذبا جميعا اما قولنا
بالضروره كل فكذبه ظاهر واما قولنا يمكن ان لا يكون بعض فلان لا يكون بعض هو بالضروره
لا بالامكان الذي يرفع ضروره كون ولا كون معا مثال هذا ان قولنا بالضروره كل انسان
حجر وقولنا يمكن ان لا يكون بعض الناس حجرا اي الامكان الحقيقي الذي يلزمه ان يمكن ان يكون
بعض كاذبان جميعا فاذن هذان قد يكذبان جميعا ولا يصدقان معا البته وكذلك خطا ظن
من ظن ان قولنا بالضروره بعض وقولنا يمكن ان لا يكون ولا شي متناقضان لانهما جميعا
يكذبان اذا كان بالضروره لا شي وكذلك خطا ظن من ظن ان قولنا بالضروره ولا واحد
يناقضه يمكن ان يكون بعض لانهما يكذبان عند صحة قولنا بالضروره كل وكذلك خطا ظن من
ظن ان قولنا بالضروره ليس كل يناقضه قولنا يمكن ان يكون كل فانهما يكذبان اذا صدق قولنا
بالضروره كل وعلى هذا القياس فنسبه لاستحاله مذهب من يطلب للممكن الحقيقي لازما مساويا
او نقيضا من الضروري الوجود او الضروري العدم بعد علمه ان الممكن الحقيقي لا يلزمه لا
ضروري وجود ولا ضروري عدم لانه يخالف بجملتها ولا ضروره فيه بوجه واما العامي فنحو
وهو يمكن ان يكون يلزم سلب ضروري السلب وسالبه يلزم ضروري السلب وذلك لانه
بمعنى غير ممتنع وذلك بمعنى ليس بالضروره فاذا كان الممكن العامي يرفع احدى الضرورتين
فقط وحده من باب الضروره مساو ومناقض واذا كان الممكن الحقيقي يرفع الضرورتين
معا لم يوجد له شي يساويه واذا اختلفت الممكن العام والضروري في السلب والايجاب
والعدول والتحصيل فهما متلازمان واذا اتفقا في الايجاب والسلب واختلفا في العدول
والتحصيل فهما متناقضان في العكس وعلى الظاهر قال اما المطلقات فان الكلية السالبه
منها ينعكس كلية سالبه ومعنى العكس تصيير المحمول بجملته موضوعا والموضوع بجملته محمولا مع بقا
السلب والايجاب والصدق والكذب بحاله فنقول اذا قلنا لا شي من ب آ صدق قولنا
لا شي من آ ب والا صدق نقيضه وهو ان بعض آ ب فلنفرض ذلك البعض د فيكون د آ
و ب فيكون هذا لب آ وكنا قلنا لا شي من ب آ هذا خلف والذي اوجبه وضعنا بعض
آ ب صدقا نقيضه انه لا شي من آ ب حق واما الكلي الموجب كقولنا كل ب آ والجزئي الموجب
كقولنا بعض ب آ فينعكسان جزئيا موجبا ويجب ان يصح بعض آ ب والا صح نقيضه انه
لا شي من آ ب والعكس لا شي من ب آ فكان كل ب آ او بعض ب آ فصدق المتضادان او
المتناقضان معا وهذا خلف ولزم من وضعنا لا شي من آ ب فاذن بعض آ ب حق ولا يلزم
ان ينعكس الكلي الموجب كليا موجبا لانه يمكن ان يكون المحمول اعم من الموضوع كقولنا كل انسان
حيوان فانه لا يجب ان ينعكس كل حيوان انسان بل بعض الحيوان انسان واما الجزئي السالب
فلا ينعكس فانه اذا صح قولنا ليس كل حيوان بانسان صح انه ليس شي من الناس او ليس بعض
الناس بحيوان والقول في الاضطراريات هذا القول بعينه فانه اذا صح قولنا بالضروره
لا شي من ب آ صح بالضروره لا شي من آ ب فان امكن ان يكون بعض آ ب فذلك البعض يكون
آ و ب فيكون امكن ان يكون بعض ب آ وكان بالضروره لا شي من ب آ هذا محال واما الكليه

الموجبه الضروريه والجزئيه الموجبه الضروريه فعكسها ضروري جزئي اما ان بعض آ ب
فهو ظاهر لانه ان كان لا شي من آ ب فلا شي من ب آ وكان كل او بعض ب آ واما ان هذا
العكس ضروري فلانه لو كان مطلقا لكان عكسه وهو الاصل مطلقا كما مضى واما الجزئيه
السالبه الضروريه فلا ينعكس كذلك المثال بعينه ثم ذكر الممكنات فقال ان الممكن يقال
على الضروري وعلى المطلق وعلى الممكن الحقيقي وانا اقول ليس يقال باشتراك الاسم عليها بل
اشتراك الاسم من جهة ان لفظ الممكن يفهم على معنيين معنى عام يشترك فيه السلبه وهو ان
يوجد الممكن بمعنى غير الممتنع فقط من غير اعتبار شي اخر فيدخل الواجب فيه ومعنى خاص
يستعمله المنطقيون ولا يفطن له العامة وهو الذي ليس غير ممتنع فقط بل وغير ضروري
فلا يكون ممتنعا ولا ايضا واجبا لانهما جميعا ضروريان ثم قال اما كان من الممكن صادقا في
مادة ضروريه او مطلقه فحكمه حكمها في العكس وما كان مختصا بالامكان الحقيقي فان الموجبتين
ايضا ينعكس ممكنه فانا اذا قلنا كل او بعض ب آ بالامكان فيجب ان يكون بعض آ ب بالامكان
والا كان بالضروره لا شي من آ ب وكان بالضروره لا شي من ب آ وكنا وضعنا كل او بعض
ب آ بالامكان هذا خلف قال واما السلب مما قيل انه في مادة ضروريه او مطلقه فالحكم حكمها
وما قيل في الممكن الحقيقي فان السالبه الكليه لا ينعكس والجزئيه ينعكس ونحن نبين من ذي
قبل وهذا مذهب الفيلسوف وفيه شبهه عظيمه واما القول الحق ان السالبه الكليه المطلقه
انما ينعكس اذا اريد بذلك السلب عن كل ما وجد اما في الحاضر واما في الحاضر والماضي فاما اذا
لم يوجد هكذا فانما ينعكس منها ما يوافق الضروري وما وافق من غير الضروري ما وفيه دوام
الموضوع موصوفا بما وصف به مثل ما قلنا لا شي مما هو متحرك بساكن اي لا شي مما يوصف بانه
متحرك يوصف بساكن ما دام متحركا لا دايما ابدا ما دامت ذاته موجوده والفيلسوف يقصد
بقوله ان السالبه المطلقه ينعكس الى المطلقه المقوله على هذين فقط دون ساير اصناف
المطلقات التي عددناها وذلك لان المشهور والمتعارف في استعمال هذه اللفظه السالبه
الكليه هو المعنى الجامع لهذين المعنيين فان اشترط التخصيص حتى لا يدخل الضروري في
المطلق فالمعنى الخاص بهذا الدوام ولست اقول ان الفيلسوف لا يستعمل السالب الكلي
المطلق الا على هذه الجهة بل اقول ان السالب الكلي بحسب النافع في العلوم والمتعارف
في العادات هو على هذه الجهه واما بحسب استيفا الاقسام الذي يوجبه النظر المحض فهو
هذا وغيره فالفيلسوف اذا اشتغل ببيان العكس وبيان ما يتعلق بالعكس وبنى عليه
فانما يشتغل بالنحو المعتمد في العلوم والمناسب للعادات فيهمل الوجوه الاخرى واذا اورد
غير هذا القسم اورد للتنبيه على ما يوجبه النظر المحض لا للافاده في العلوم فاما اذا اخذ
المطلق على الوجه المحقق الذي بيناه اما على راي ثامسطيوس واما على راي الاسكندر
بالوجهين المحققين فليس يجب ان ينعكس السالب الكلي المطلق فيه دايما اما على الطريق
المثال فان الفيلسوف يستعمل كثيرا من السوالب الكليه المطلقه مما من شان الموضوع فيه ان
يحمل بالايجاب الكلي على المحمول مثل قوله ولا شي من الحيوان بمتحرك بالاراده اي لا شي من الحيوان
الا وهو ليس يتحرك وقتا ما بالاراده وكذلك لا شي من الحيوان بمستيقظ ولا شي من الحيوان
بنايم وهذه كلها لا ينعكس واما من جهة البيان فلان المحمولات التي سلبها مطلق وايجابها مطلق
فهي التي من شانها ان يوجد بالفعل وقتا ما ويعدم وقتا ما ويجوز ان يكون في المطلقات مثل

هذا المحمول ان كان المطلق اعم من الضرورى و فى هذه الماده لا يخلو من ان يكون المحمول اما اعم
من الموضوع واما خاصة ومساويا له فان كان خاصة له كان ايجاب الموضوع عليه بالضروره
وان كان اعم منه فى كله مثل المتحرك للانسان فلا يصح ان نقول و لا شئ مما هو متحرك انسان فان
بعض ما يوصف بانه متحرك مثل ماطو ماسعين هو انسان بالضروره فقد بان ان السالبة المطلقة
لا يلزم ان ينعكس فاما البرهان المذكور فى الكتاب فلا يوجب عكس مثل هذه المطلقة فان
كون قولنا بعض آ ت نقيض قولنا لا شئ من آ ت المطلق بهذه الصفه غير صحيح وكيف يكون
هذا نقيضا له ومن شان المتقابلات بالسلب والايجاب كيف كانت ان يطلق فى المطلق
ما لم يتعين الزمان ثم لا يمكن ان يتعين الزمان فانا نقول انه قد يكذب قولنا لا شئ من آ ت كما
يكذب قولنا ولا شئ مما هو متحرك بالاراده حيوان ويصدق قولنا بعض آ ت كما يصدق قولنا
بعض ما هو متحرك بالاراده حيوان ويصدق ايضا بالافتراض ان بعض ما هو ت آ كما يصدق
بعض الحيوان متحرك بالاراده ولا يكذب ما كنا قلنا انه و لا شئ من ت آ كما لا يكذب قولنا
ولا شئ مما هو حيوان متحرك بالاراده لان كلا قولنا لا شئ مما هو حيوان متحرك بالاراده
وبعض الحيوان متحرك بالاراده فقد يصدقان فى المطلق لا يصدقان فى السلب الدايم
الضرورى والايجاب الدايم الضرورى ويجب ان نقتصر على هذا ولا نطيل الكلام فى شرح
هذا وانه لا يمكن ان يكون زمان العكس زمان الاصل بعينه ليوجد نقيض العكس فى زمانه
وزمان الاصل فيلزم محال فان هذا اذا شرعنا فيه طال الكلام ويمكن المتعلم الذكى ان يراعى
تحقيقا للمثال الممثل ويتوصل من ذلك الى استحالة اتفاق الازمنه فى جميع ذلك وقد بينا ذلك
فى شروحنا فقد بان من هذا ان السالبه المطلقة الحقيقة لا يجب لها عكس ما لم يكن السلب
عن كل واحد فى كل زمان فيكون ضروريا واما الموجب المطلق فقد يجب له عكس ما وليس من
بالاحالة على السالب الكلى المطلق اذ كان السلب الكلى المطلق لا ينعكس بل على السالب الكلى
الضرورى ولم نشرح حاله بعد لكنا نبين ذلك بالافتراض فنقول اذا كان ت آ فيجب ان يصح
ايجاب ان آ ت فليفرض الت الذى هو آ ولكن د فيكون د هو آ و ت و ت آ فيكون آ ت
فاما انه يجب ان يكون مطلقا فليس بواجب لان المحمول ان كان خاصة وجب كل آ ت بالضرورة
وان كان اعم وفى كله وجب ان بعض آ ت بالضروره وان كان اعم وفى كله وجب ان بعض
آ ت بالضروره وقد بينا ذلك وقد يجوز ان يكون ممكنا ومطلقا كقولك كل ما هو متحرك
بالاراده فهو مستيقظ فان هذا ينعكس ممكنا ومطلقا والماده فيه ان يكونا محمولين على موضوع ما
حملا غير مقوم للجوهر بهذه الحال فاذن الموجب المطلق انما يلزم عكسه مطلقا بالمطلق الذى
هو الضرورى والمطلق الحقيقى ولا يمنع ان يكون ضروريا وذلك لا يمنع الممكن لان الممكن
يصدق فى البعض خصوصا فى امثال هذه المواد واما السلب الكلى الضرورى فان عكسه
سالب كلى ضرورى والبرهان عليه برهان الكتاب واما الموجب الكلى الضرورى فليس
يجب ان يكون عكسه ضروريا لا محالة بل قد يكون ممكنا ومطلقا اما من طريق المثال فمثل قولك
كل كاتب انسان بالضروره ولا يصح ان تقول بعض الناس كاتب بالضروره فلا يجب ان يلتفت
الى ما يقول نامسطوس انه كاتب بالضروره ما دام كاتبا فانا لم نشترط فى الضرورى هذا الشرط
والا فكل ممكن ضرورى وانما كنا نعنى بالضرورى ما بيناه وهو الدائم الوجود لموضوعه الموجود
الذات بلا شرط ولم لا نعتبر هذه الضروره نامسطوس فى مناقضاته الفيلسوف ومنعه ان

يكون من اختلاط ضرورى ومطلق نتيجه ضروريه ثم فى كلام نامسطوس هذا مغالطات
اخرى لا نحتاج ههنا الى التعرض لها واما بيان هذا من طريق الحقيق فهو ايضا ما قد بيناه
فى المحمولات الغير الضروريه وعكوسها ضروريه كليه وجزئيه فاذا جعلت عكوسها اصولا
كانت عكوس تلك الاصول غير ضروريه واما ما قيل ان عكوسها لو كانت مطلقة لكانت لانها
مطلقة لانها عكوس عكوسها فقد قيل فى ذلك ما قيل فقد بان ان الضروريه الموجبه انما ينعكس
بالوجه الذى يعم الضرورى والمطلق الحقيقى وهو المطلق بحسب راى نامسطوس فتاره نقول
كل انسان حيوان بالضروره وبعض الحيوان انسان بالضروره وتاره نقول كل كاتب انسان
بالضروره وبعض الناس كاتب لا بالضروره واما الممكن الحقيقى الموجب فليس يجب ان ينعكس
ممكنا حقيقيا مثل قولنا كل انسان كاتب بالامكان فبعض الكاتب انسان بالضروره ولا ايضا
ضروريا مثل قولك كل انسان كاتب بالامكان وبعض الكاتب انسان بالامكان فاذن الذى يجب
هو الممكن الاعم وذلك لانه ان لم يكن ممكنا بالمعنى الاعم عرض الخلف الذى قيل فى الاصل
فان ذلك الخلف لا يلزم وضعنا انه ليس بممكن حقيقى بل ممكن بمعنى انه غير ممتنع وذلك لانه
قال ان لم يكن بعض آ ت بالامكان فبالضروره لا شئ من آ ت وقولنا بالضروره لا شئ من
آ ت هو انما يلزم نقيض الممكن بالمعنى الاعم لا الممكن بالمعنى الحقيقى على ما حققناه فى باريرمنياس
فانه ليس اذا كذب من الممكن الحقيقى بعض آ ت بالامكان صدق بالضروره لا شئ بل قد
يكذبان جميعا و يصدق بالضروره كل فان الضرورى ليس بالممكن الحقيقى والممكن الحقيقى
ليس بالضرورى واما السالبه فسنتكلم فيها بعد **فى القياس** القياس ينقسم قسمين قياس
اقترانى وقياس استثنائى والفرق بينهما ان الاقترانى لا يكون المطلوب مذكورا فيه ولا
نقيضه بالفعل بل يلزمه بالقوه كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فينتج ان كل جسم محدث
واما الاستثنائى فان المطلوب فيه او نقيضه بالفعل كقولنا ان كان هذا مؤلفا فهو محدث
لكنه مؤلف فهو محدث ومن عادتهم ان يسموا الاقترانى حمليا والاستثنائى شرطيا لكنا وجدنا
اقترانيا غير حملى وشرطيا غير استثنائى ولنبدأ بالاقترانى الحملى فنقول القياس الاقترانى
الحملى هو بمقدمتين مشتركتين فى حد هو محمول او موضوع فيكون حدود القياس ثلثه
حدا مشتركا ويسمى اوسط مثل قولنا ت فى قولنا كل ج ت وكل ت آ والباقيان مثل آ و ج
يسميان الطرفين والراسين والنتيجه ههنا هو قول جازم حاصل من اجتماع الطرفين كقولنا
ههنا وكل ج آ والحد الاوسط انما يتوسط فيما بينهما للجمع فالطرف الذى نريد ان نصير موضوع
النتيجه يسمى الحد الاصغر والحد الاخير الذى نريد ان نصير محمول النتيجه يسمى الحد الاول
والحد الاعظم والمقدمه التى فيها الحد الاصغر يسمى مقدمه صغرى والمقدمة التى فيها الحد الاكبر
يسمى مقدمة كبرى وتاليف صغرى وكبرى يسمى قرينه وهيئه الاقتران يسمى شكلا والقرينة التى
يجب عنها لذاتها قضية اخرى يسمى قياسا ويسمى ايضا محسوس وتلك القضيه ما دامت تساق اليها
تاليف القرينه يسمى مطلوبا فاذا لزمت يسمى نتيجه وردفا فالحد الاوسط انما يكون علة
لاجتماع الطرفين اوليته اذا كانت موجوده للاصغر موجبه له فيكون الحكم عليها هو بعينه الحكم
على الاصغر ويجب ان يكون ذلك الحكم كليا على كل موصوف بالاوسط سواء كان ايجابا او
سلبا حتى يعم كل موضوع للاوسط فلا يشذ عنه شئ فيلزم حينئذ ان يتناول الاصغر لانه موضوع
للاوسط وقد حكم على كل موضوع للاوسط بايجاب او سلب فاذا كان هكذا فيجب ان يكون

هيئة الاقتران الاول اعنى الشكل الاول حدّه الاوسط محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر
فيجب ان يكون هذا هو الشكل الاول فان لم يكن الاقتران هكذا فاما ان لم يكن الاوسط
محمولا على الطرفين كقولنا كل ح ت ولا شئ من آ ت فيكون حالف في الكبرى وهذا هو
الشكل الثاني او يكون الاوسط موضوعا للطرفين كقولنا كل ح ت وكل ح آ فيكون حالف
في الصغرى وهذا هو الشكل الثالث والاشكال الاربعة ويعم الاشكال الثلثة شرايط وهي انه لا قياس
من سالبتين ولا جزئيتين ولا عن سالبة صغرى وجزئية كبرى والنتيجة تتبع اخس المقدمات
في الكم والكيف **الشكل الاول** خاصته في الترتيب ان الاوسط محمول على الاصغر موضوع
للاكبر وفي انتاجه انه بين بنفسه وانه ينتج المطلوبات الكلية والجزئية والموجبة والسالبة
كلها وشرط انتاجه ان يكون صغراه موجبة وكبراه كلية والضرب الاول من منتجاته من
كليتين موجبتين ينتج كلية موجبة مثاله كل ح ت وكل ت آ فبين بنفسه ان كل ح آ والضرب
الثاني من كليتين و الكلية والكبرى سالبة مثاله كل ح ت ولا شئ مما هو ت آ فبين بنفسه
ان لا شئ من ح آ والضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة
مثاله بعض ح ت وكل ت آ فبعض ح آ والضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية
سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة مثاله بعض ح ت ولا شئ من ت آ ينتج ليس كل ح آ ومثالها
من الحدود اما الضرب الاول كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث وكل جسم محدث والضرب
الثاني كل جسم مؤلف وليس شئ مما هو مؤلف بقديم فليس شئ من الاجسام بقديم والضرب
الثالث بعض الفصول المقادير وكل مقدار كمية فبعض الفصول كمية وللضرب الرابع بعض
الفصول كمية وليس شئ مما هو كمية بكيفية فليس كل فصل بكيفية وما سوى هذه من القراين التي
تقع بحسب تاليف الكيف والكم عقيمة لا تنتج لانها قد تصدق معها نتيجة كلية سالبة وتصدق معها
نتيجة كلية موجبة فلا يلزم شئ واحد بعينه ولا نطول في تعديدها ولكن نشير الى كيفية اصطياد
الحدود المختلفة معها الدالة على عقمها فاذا كان الخلل من جهة الصغرى وكانت سالبة لم تنتج معها
نتيجة لان ما ليس بالاوسط قد يكون شيئا مشاركا له في الجنس فيجوز عليهما ايجاب واحد اذا كان
الاكبر موجبا على الاوسط واعم منه كالجنس والاصغر شريكه تحت الاعم ومع ذلك فقد يسلب
عن هذا ما يوجب على ذلك وبالعكس وقد يكون شيئا خارجا عن جنسه او عن ذلك الاعم
فيتفقان كلاهما عنه اعني الاوسط والاكبر او يكون الاكبر مساويا للاوسط منعكسا عليه
فينفى عن الاصغر نفي الاوسط واما اذا كان الخلل من جهة الكبرى بان يكون جزئية فلان
الحكم اذا كان على بعض الاوسط امكن ان يكون للاوسط بعض يخالفه في ذلك الحكم وان يكون
ذلك البعض هو الاصغر وامكن ان يكون الاصغر هو ذلك البعض الذي عليه الحكم فلم يجب الايجاب
ولا السلب واذا اجتمع الخللان فحكمت على بعض الاوسط والاوسط مسلوب عن كل الاصغر
او بعضه فان كان عن كل الاصغر فالبعض المحكوم عليه مسلوب ايضا عن الاصغر فيكون
ما الحكم عليه مسلوبا عن كل الاصغر ويكون الحدود التي قلنا وان كان عن بعضه امكن ان
يكون الاصغر كالجنس للاوسط والاوسط للاكبر وكان بعض الاصغر اكبر وامكن ان يكون
الاوسط كالجنس والاصغر مخالف له بالكلية ومباين للاخص وهو الاكبر او يكون الاوسط
عرضا عاما يوجد في بعض الاصغر وفي بعض الاكبر من غير ان يوجد في كليهما ويكون الاصغر
مخالفا للاكبر بالكلية كالنبات والحيوان والاوسط الابيض وعلى هذا القياس فهذا واشباه

يعرف ان ما سوى ذلك لا ينتج **الشكل الثاني** على المشهور خاصته في ترتيب حدوده
ان الاوسط محمول على الطرفين كليهما بسلب او ايجاب وخاصته في انتاجه انه لا ينتج الا سالبة
كلية او جزئية وشرطه في الانتاج ان يكون الصغرى مخالفة للكبرى في الكيفية والكبرى
كلية اما الشريطة الاولى فانه ليس اذا اقيل شئ على شيئين لم يجز ان لا يختلفا البتة كالجنس او
العرض فانه يقال على انواع لا يحمل بعضها على بعض ولا ايضا يوجب ذلك اختلافهما لا محالة
كالجنس او العرض يحمل على النوع والفصل وعلى النوع والخاصة وعلى جنس نحمه ونوع ذلك
الجنس وعلى هذا السلب يكون عن متفقين وعن مختلفين واما الشريطة الثانية فان الكبرى
اذا كانت جزئية فحمل الاوسط على بعض الاكبر او سلب عنه وبالجملة حكم به على بعض الاكبر فيجوز ان
يكون الاكبر جنسا للاصغر ضروري الايجاب ويحكم على بعضه بايجاب او سلب ويكون ذلك
البعض غير الاصغر فاذا حكم بخلاف ذلك على الاصغر لم يجب الا ايجاب الاكبر على الاصغر
ويجوز ان يكون الاصغر مباينا للاكبر والاوسط خاصا للاكبر بالقياس الى الاصغر لا يوجد
في كله فان اوجب على بعض الاكبر وسلبت عن الاصغر لم يجب الا سلب الاكبر عن الاصغر او يكون
الاوسط عرضا عاما للاصغر والاكبر فيوجد للاصغر كله او بعضه ولا يوجد في بعض الاكبر كالبياض
للققنس والانسان ثم لا يجب الا سلب الاكبر عن الاصغر وبالجملة اذا كان الاكبر مباينا للاصغر
فلا عجب لو خالف بعضه الاصغر في الحكم فمن هذه الوجوه وما اشبهها يكتسب الحدود لما لا ينتج
فاذن الشريطة القياسية لهذا الشكل ان يكون الكبرى كلية والصغرى والكبرى مختلفتين في
الكيف الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة مثاله كل ج ت ولا شئ من
آ ت ينتج لا شئ من ج آ برهانه انا نعكس الكبرى فيصير هكذا كل ج ت ولا شئ من ت آ فيرجع الى
الشكل الاول فلا شئ من ج آ وبرهانه من طريق الخلف ان كان ليس لا شئ من ج آ فبعض ج آ
ولا شئ من آ ت مسلم فبعض ج ليس ت وكان كل ج ت هذا خلف والقياس الذي لزم عنه منتج
واحدى المقدمتين وهي الكبرى صادقة فاذن المشكوك فيها هي الكاذبة لان الكذب انما يلزم
اما لعقم القياس او لكذب في المقدمة فاذن نقيض المشكوك فيها صادق وهو قولنا لا شئ من ح آ
والضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج كلية سالبة مثاله لا شئ من ح ت وكل آ ت ينتج
لا شئ من ح آ نعكس الصغرى فيصير كل آ ت ولا شئ من ت ح ينتج لا شئ من آ ح ثم نعكس النتيجة
فيصح انه لا شئ من ح آ ومن طريق الخلف ان كان قولنا ولا شئ من ح آ كاذبا فبعض ح آ وكل
آ ت فبعض ح ت وكان لا شئ من ح ت هذا خلف ولزم من وضعنا بعض ح آ الضرب الثالث
بعض ح ت ولا شئ من آ ت فليس كل ح آ بيّن بعكس الكبرى ويرجع الى الرابع الاول ويبين كذلك
بالخلف بان ناخذ نقيض النتيجة مع الكبرى وينتج نقيض الصغرى الضرب الرابع ليس كل ح ت
وكل آ ت فليس كل ح آ هذا الضرب لا يتبين بالعكس لان الصغرى لا تنعكس والكبرى تنعكس
جزئية فاذا الفت مع الصغرى كانا جزئيتين ولا قياس عن جزئيتين ولكن يتبين بالخلف
لانه لم يكن ليس كل ح آ فكل ح آ وكل آ ت فكل ح ت وقد كان ليس كل ح ت هذا خلف ويبين
ايضا بالافتراض بان نفرض الشئ الذي هو ح وليس ت وليكن د فنقول لا شئ من د ت
وكل آ ت فلا شئ من د آ ثم نقول بعض ح د ولا شئ من د آ ينتج ليس كل ح آ **تحقيق الكلام في الشكل
الثاني** اعلم انه اذا اخذ الشكل الثاني من مقدمات مطلقة وكان الكلي المطلق لا يمنع ان يكون المادة
منعكسة عن السلب الى الايجاب على ما اوضحنا كان حكم المطلقتين في ان لا يكون عنهما في الشكل

الثانی قیاس حکم الممکنین بعینه علی ما یستصح لک فی الممکنین فجاز ان یکون مثلا مقدمتا القیاس موضوعاتهما یقال احدهما علی الاخر مثل الانسان والناطق او الحیوان وجاز ان لا یقال احدهما علی الاخر مثل الانسان والفرس ولکن الحمل متحرکا علی احدهما ایجابا وعلی الاخر سلبا او شیا من الامور التی یکون للمحال وفقا لکل واحد ولا یکون وفقا ولا یلزم الانعکاس الصادق الی الشکل الاول اذ قلنا ان هذه المطلقة السالبة لا تنعکس ولا الخلف اذ النقیضان الماخوذان لا یکونان بالحقیقة نقیضین علی ما اوضحنا ولا الافتراض لان الافتراض یرجع بیانه الی البیان بالشکل بعینه واصل الشکل مردود

الاول

لا شیء من الفرس بانسان	وکل انسان حیوان	لا شیء من الانسان بفرس	وکل فرس حیوان
لا شیء من الحجر بانسان	وکل انسان حیوان	لا شیء من الفرس انسانا	وکل انسان ناطق
کل فرس حیوان	وبعض الحیوان ناطق	کل انسان حیوان	وبعض الحیوان ناطق
لا شیء من القبس بفرس	وبعض الفرس ابیض	الانسان لیس بابیض	وبعض الابیض حی
الحجر لیس بابیض	وبعض الابیض حی	النبات لیس بابیض	وبعض الابیض حیوان

الثانی

کل غراب حی	وبعض الجوام لیس بحی	کل غراب جوم	لا شیء من العلم بحی
بعض الجوام حی	ولا شیء من العلم بحی	کل قبس ابیض	وبعض الانسان لیس بابیض

الثالث

لا واحد من الناس بفرس	وکل انسان حیوان	کل انسان حیوان	وکل فرس حیوان
لا شیء من غیر النامی بفرس	وکل شیء من غیر النامی انسان	لا شیء من الانسان بحجر	وکل انسان ضحاک
بعض الحیوان انسان	بعض الحیوان ضحاک	بعض الابیض انسان	بعض الابیض حیوان
بعض الحیوان انسان	بعض الحیوان فرس	بعض الحیوان لیس بانسان	بعض الحیوان لیس بفرس
بعض الحیوان لیس بانسان	بعض الحیوان فرس	بعض الحیوان انسان	بعض الحیوان لیس بفرس

الشکل الثالث خاصیته فی ترتیب حدوده ان الاوسط موضوع للطرفین وخاصیته فی الانتاج ان جمیع نتائجه جزئیه وخاصیته فی قیاسه ان یکون الصغری موجبه ولا بد من کلیه اما شرط ایجاب الصغری فلان الکبری اذا کانت محکوما بها علی الاوسط بسلب او ایجاب فالاصغر مباین للاوسط امکن ان یکون الاصغر تحت الاکبر وکلاهما مسلوبان او الاکبر موجب والاوسط مع الاصغر تحته فی العموم فههنا یجب لا الایجاب وامکن ایضا ان یکون الاکبر والاصغر متباینین وکلاهما مسلوبان عن الاوسط او الاکبر خاصة للاوسط فلا یوجد لبا بینه او غیر خاصة لکن الاصغر خارج عن جنسهما فهذه الحدود وامثالها یظهر شرط الصغری واما انه لا بد من کلی فلان المقدمتین اذا کانتا جزئیتین امکن ان تفترق البعضان من الاوسط فحینئذ یجوز ان یکون شیء واحد بعینه بالذات وان اختلف بالاعتبار مثل الناطق والانسان والضاحک او امکن ان یکون عام وخاص فالحیوان والانسان یختلف حکمها فی بعضین او یتفق واحدهما موجب للاخر وامکن ان یکون اسمان متباینین یتفقان فی الحکم بهما علی البعضین او یختلفان فیه کالانسان والفرس فانهما یوجبان لبعض الحیوان او یسلبان عن بعض الحیوان او یسلب هذا ویوجب ذلک ومع ذلک فاحدهما مسلوب عن الاخر فمثل هذه الحدود یعلم عم ما لم یکن موجب الصغری وکلی مقدمیها الضرب الاول من کلیتین موجبتین ینتج جزئیه موجبه مثال ذلک کل ب ج وکل ب آ فبعض ج آ مطلقة کما

فی الکبری تبین بعکس الصغری ان بعض ج ب وکل ب آ وبعض ج آ ویبین بالخلف ان قلنا بعض ج آ ان کذب صدق انه لیس شیء من ج آ وکان کل ب ج فلیس شیء من ب آ هذا خلف الضرب الثانی من کلیتین والکبری سالبه ینتج جزئیه سالبه مطلقة کما قیل فی الکبری مثال ذلک کل ب ج ولا شیء من ب آ فلیس کل ج آ یبین بعکس الصغری وبالخلف ایضا الضرب الثالث من موجبتین والصغری جزئیه ینتج جزئیه موجبه مطلقة کما قیل فی الکبری مثاله بعض ب ج وکل ب آ فبعض ج آ یتبین بالعکس والخلف علی قیاس الضرب الاول الضرب الرابع من موجبتین والکبری جزئیه ینتج جزئیه موجبه ویبین بالعکس ولا یجب بحکم العکس ان یکون مطلقة الا بالمعنی الذی یعم الضروری والمطلق الحقیقی وهو الذی یکون فیه حکم من غیر بیان شرطه مثاله کل ب ج وبعض ب آ بعض ب آ فنقول بعض ج آ وبیانه ان ینعکس الکبری فیصیر وکل ب ج فبعض آ ج فینعکس ان بعض ج آ وبالخلف ایضا انه ان صدق لا شیء من ج آ وکل ب ج فلا شیء من ب آ وکان بعض ب آ الضرب الخامس من کلیه موجبه صغری وجزئیه سالبه کبری ینتج جزئیه سالبه مطلقة کما فی الکبری مثاله کل ب ج ولیس کل ب آ فلیس کل ج آ لا یتبین هذا بالعکس لان الکبری لا تنعکس والصغری ینعکس جزئیه فیکون القیاس من جزئیتین فلا ینتج بل یبین بالخلف انه ان صدق کل ج آ وکان کل ب ج کان کل ب آ ولیس کل ب آ هذا خلف ویبین بالافتراض ایضا بان نفترض د ما هو ب ولیس آ فلا شیء من د آ لکن بعض ب د وکل ب ج فبعض ج د ولا شیء من د آ او نقول کل د ب وکل ب ج فبعض ج د ولا شیء من د آ او نقول کل د ب وکل ب ج وکل د ج ولا شیء من د آ فلیس کل ج آ وبهذا الافتراض یبین ان النتیجه مطلقة کالکبری وبمثل هذا الافتراض یبین فی الرابع ان النتیجه مطلقة کما فی الکبری والضرب السادس من صغری موجبه جزئیه وکبری سالبه کلیه کقولنا بعض ب ج ولا شیء من ب آ فینتج لیس بعض ج آ مطلقة کما فی الکبری یبین بعکس الصغری وبالخلف مثل الضرب الثانی فهذه هی الاشکال الثلثة للمطلقة واستعملنا فیها المحصورات لان المهمل فی قوة الجزئیه والمخصوصه لا یصلح فی الشکل الاول المقدمه صغری حتی یکون الکلام علما قیاسا فان جعلت المقدمتان کلتاهما مخصوصتین فی الشکل الاول لم یکن الکلام علما ولکن کان قولا ما یلزم عنه مخصوصه فیبقی الشریطه واحده وهو ایجاب المقدمه الصغری فقط واما فی الشکل الثانی فاذا کانت المقدمتان مخصوصتین کان الشرط اختلاف الکیفیه ویرجع الی الاول ویبین بالخلف واما فی الشکل الثالث فاذا کانت المقدمتان مخصوصتین فالشرط ایجاب الصغری والبیان قد یکون بالعکس والخلف ویکون کانه افتراض وهذا کله خارج عن العلوم الا علی وجه التجربه

فی القیاسات من مقدمات ذوات الجهة

قال لما کانت المقدمات بلا ضروریه وهی التی لا یمکن ان لا یکون حکمها فی الموضوع فی وقت ومطلقه ویخالف الضروریه فی ان حکمها موجود ولکن لیس یمتنع ان لا یوجد فی وقت ما للموضوع او فی ان حکمها موجود ولکن للضروره فیه الا بشرط وممکنه ویخالفهما فی انها لیس یجب ان یکون حکمها موجودا او معدوما ومتی فرض موجود لم یعرض منه محال ثم من البین ان من الاشیاء ما حکمه ضروری الوجود دائما ومن الاشیاء ما حکمه موجود غیر ضروری ومن الاشیاء ما حکمه معدوم الا انه یمکن ان یوجد ولا یعرض من فرضه موجودا محال لم القیاسات الکائنه عن مقدمات ضروریه وحدها فی الشرائط التی بها یکون قیاسیه وفی ترتیب الحدود کالقیاسات المطلقه وانما یخالف من جهتین احدهما زیاده جهة فی هذه وعدمها فی المطلقه

والثانية ان الضربين اللذين كانا تبينان في الشكلين الآخرين لا بالعكس بل بالخلف والافتراض
لا تبينان هاهنا بالخلف بل بالافتراض فقط وذلك لان النتيجة المطلوبة تكون لا محالة انه بالضرورة
ليس كل ح آ ونقيض هذه يمكن ان يكون كل ح آ واذا قرن بهذه احدى مقدمتي القياس
كان تاليف من ممكن وضروري وهذا لم نعلم بعد واقول يجب ان نخطر ببالك ان هذا النقيض
يكون من الممكن العامي ولا يكون من الممكن الخاصي **في اختلاف المطلق والضروري
في الشكل الاول** فاما اذا كانت احدى المقدمتين مطلقة والاخرى ضرورية فان العبرة للكبرى
والنتيجة مثلها في الجهة وذلك لانا اذا حكمنا على كل ب حكما بالضرورة او بالاطلاق فكانا قلنا
كلما يوصف بب ويوضع لب سواء دائما او غير دائم بعد ان يكون موصوفا به فذلك الشيء ايضا
موصوف بآ لكن دائما او ولكن لا دائما فيجب اذن ان يلزم الاصغر الموضوع للاوسط ذلك
الحكم مثاله اذا قلنا كل ج ب بالاطلاق وكل ب آ بالضرورة وجب ان كل ح آ بالضرورة لان
قولك وكل ب آ معناه كل موصوف بب وموضوع لب كيف وصف به ووضع له كان بالضرورة
او بغير الضرورة بعد ان يوصف به فهو موصوف ايضا بانه بالضرورة ب آ فانه لا يختلف ما هو
متحرك دائما وما هو متحرك وقتا في انه متحرك وموصوف بانه متحرك وح موضوع لب فهو داخل
في الحكم فاذا فهم من هذا الوجه وقف على خطأ كل من خالف الفيلسوف في هذا الباب ثم انطو
بتعديد الضروب وهاهنا شيء يجب ان نعلم وهو انه اذا اتفق ان كانت الكلية المطلقة الكبرى
مما من شانه ان يكون ضرورية بشرط كون الموضوع موصوفا بما وصف به وكانت الصغرى ضرورية
فان النتيجة ضرورية لانه قد قيل ان آ موجود للكل موصوف بب ما دام موصوفا بب وح يدوم
كونه ب فيلزم ان يكون بالضرورة آ ويكون هذه الضرورة لم يتبين له من الكبرى بل بان يجيء
واما ان حصر ذلك مما من شان الموضوع ان يوصف بما يوصف به وان لا يوصف لم يكن من
القرينة قياس لان الحد الاوسط يختلف **في المختلطات من مطلق وضروري في الشكل الثاني**
الظاهر من راي الفيلسوف انه اذا كان القياس من كليتين فالعبرة للسالب لانه يصير
بالعكس كبرى الاول وان كان جزئي وكلي والسالب منهما كلي قال لكن ان كان السالب
جزئيا وهو الضرب الذي صغراه جزئية سالبة وكبراه موجبة كلية فان النتيجة لا تكون ضرورية
واما القول المحقق فهو ان النتيجة دائما ضرورية وان السالب ان كان هو الكلي المطلق لم يمكن
ان ينعكس على الوجه الذي مضى فلا يتبين بالعكس ولا يتبين ايضا بالخلف ان النتيجة مطلقة
غير ضرورية ولكن يتبين ان له نتيجة فقط وانا ابين ان النتيجة ضرورية دائما اذا كان ح و ب
مختلفين حتى لا شيء من الواحد منهما الا ويقال عليه بالضرورة انه لا يخلو البتة من آ او سلب
كذلك وكان السالب لا شيء منه الا على احد وجهين اما بخلاف ذلك بالضرورة او يمكن ان يكون
بخلاف ذلك عليه ان احد المطلق على احد الرايين او كان الثاني على وجه واحد بان كان
واحد منه لا يستحيل ان يقال او لا يقال عليه آ فبين طبيعتي ب وح نوع ذاتي فلا يعرض
احدهما للآخر البتة بل كل واحد منهما مسلوب عن الآخر بالضرورة والا فان جعل ح ب
لحقه ما قيل على كل ب او جعل ب ح لحقه ما قيل على كل ح على الشرط الذي قلنا في المقول
على الكل ان معناه كلما يوصف بالموضوع ويوضع للموضوع كيف كان وصفا ضروريا او غير
ضروري فهو موصوف بالمحمول او مسلوب عن المحمول واما اذا كان السالب جزئيا ضروريا
وكبراه كلي موجب مطلق فان الذي حكم به الفيلسوف فيه مختلف للاصول ولكنه قال قوم

من المفسرين ان هذا خطأ في النتيجة ثم البرهان على ان هذه النتيجة ضرورية انا نفرض
ما هو ح وليس د فنقول بالضرورة لا شيء من د آ وكل ب آ بالضرورة لا شيء من د ب
ثم نقول بعض ح د وبالضرورة لا شيء من د ب فبعض ح بالضرورة ليس ب ومن
هذه الاصول يتبين امر آخر نحن نسمي مخالفة الكل فيه الا ان الحق اولى ما اتبع وهذا الامر
هو ان المطلق اذا اخذ على راي الاسكندر استوى سالبه وموجبه فلزم عن موجبتين
ضرورية ومطلقة ما يلزم عن سالب وموجب وكذلك يشبه ان يكون عن سالبتين واذا
تاملت هذا الراي الحق وجدته **المختلطات من مطلق وضروري في الشكل الثالث**
راي الفيلسوف ان كانت المقدمتان كليتين موجبتين فايهما كانت ضرورية فالنتيجة ضرورية
لان لك ان تعكس ايهما شئت فاذا عكسته اضفت اليه الثانية وانتجت فان عكست الصغرى
كفاك عكس واحد وان كنت عكست النتيجة ايضا فاذا ابتدأت وعكست المطلقة صارت
الكبرى ضرورية في الشكل الاول وانتجت جزئية ضرورية ثم عكست ان شئت وكانت ايضا
جزئية موجبة ضرورية اما في التحقيق فليس هذا بمستقيم لان للقايل ان يقول بل النتيجة مطلقة
لان لك ان تجعل مطلقة كبرى وتعكس الثانية ويكون النتيجة مطلقة وعكسها عندك مطلق
ثم ليس لاحد ان يتوقف ويتشكك في ان الامرين كيف اتفق لان البناء على اصل فاسد وهو
ان عكس المطلق مطلق في الايجاب وعكس الضروري ضروري في الايجاب وهذا محال
بل لا يجب من ذلك لا المطلق ولا من هذا ضروري بل عكس فقط من غير بيان واذا كان الامر
على هذا فليس المسلك الذي سلك فيه بساف بل العبرة للكبرى لا غير فان كانت الكبرى مطلقة
فالنتيجة مطلقة لا غير لانها تصير كبرى الاولى وان اختلفا في الكيف فالعبرة للسالب لانه
يريد ان يصير كبرى الاول قال واما اذا كانت المقدمتان جزئية وكلية فالعبرة للكلية
لانها تصير كبرى الاول واما في التحقيق فليس كذلك بل العبرة للكبرى ايما كانت على العكس
فقد بان فساده ونحن يمكننا ان نبين بالافتراض ان الجزئية ان كانت كبرى وكانت مطلقة
او ضرورية فالنتيجة مثلها على قياس ما نبين بعد قليل وان اختلف في الكيف والسالبة كلية
وكذلك وان كانت السالبة جزئية وظاهر قوله انه لا نتيجة ضرورية البتة ويجب في التحقيق ان
يكون العبرة للسالبة وتتبعها النتيجة ويبين ذلك بالافتراض والفيلسوف يعترف بهذا فيما
بعد فكانه خطأ في النسخة واما وجه الافتراض فلنجعل السالبة الجزئية ضرورية فنقول كل ح ب
وبالضرورة ليس كل ح آ ونبين ليس كل ب آ وذلك بالضرورة فلنفرض د بعض ح فنقول ح د
وكل د ب ثم بعض ب د وبالضرورة لا شيء من د آ فبالضرورة ليس بعض ب آ وكذلك ان
جعلت السالبة مطلقة وكذلك ان كان بدل السالب موجب جزئي **الكلام في الممكن**
قال الفيلسوف الممكن هو ما ليس بضروري اي ضروري الحكم فاذا فرض موجودا لم يعرض
منه محال اي وليس ضروري عدم الحكم واعني بالحكم ما قيل من ايجاب وسلب فكانه تقول
ان الممكن الوجود ليس بضروري الوجود ولا ايضا وجوده محال فيكون ضروري العدم
والممكن العدم ليس بضروري العدم ولا ايضا عدمه محال والممكن المطلق هو الذي حكمه
الذي قيل له انه ممكن نسبته غير ضروري ان يكون سواء كان سلبا او ايجابا ولا ايضا ضروري
ان لا يكون بل هو بالجملة غير ضروري هذا الحد بما نفهم عليه هذا الحد حق لا يكون قوله
واذا فرض موجودا لم يعرض منه محال زيادة ويكون ايضا ما قاله احرى ان الممكن ما ليس

بضروري وما ليس بضروري ممكن كالسعي من هذا وكلاهما صحيحا ويكون معنى ذلك
ان الممكن ما ليس ضرورته في حمله وخلاف حكمه واذا كان الممكن هذا فاذن ما امكن ان يكون
امكن ان لا يكون وهذا هو العكس الذي يخص الممكن وكل ممكن حقيقي فانه ينعكس هذا العكس
الا ان الذي طرفيه مختلفان فاحدهما اكثر وجودا وان العكس من جهة الامكان على السوا
حتى كان في كل وقت يمكن ان يكون ففي ذلك الوقت يمكن ان لا يكون فانه لا ينعكس من جهة
الوجود على التساوي بل احد الطرفين اكثر وجودا فكذلك اما الموجبة الاكثرية واما السالبة الاكثرية
واما الاتفاقية المتساوية فانها تنعكس مثل نفسها امكانا واعتبار وجود معا فان قولنا زيد
يمكن ان يمشي غدا ويمكن ان لا يمشي غدا متساويان من كل وجه والممكنات الاكثرية منها
طبيعية وهي الاشيا التي تتادى اليها فعل الطبيعة اذا خليت ونفسها ولم يعرض لها فساد الموضوع
كمن يموت قبل ان يشب وقبل ان ينمي واما داخل على الطبيعة مثل مزاج سوداوي حدا يمنع الشيب
او دق يمنع النمو وفيها ضرورة ما شريطة بقا الموضوع وعدم الامور التي ليست في الطبع
ومنها ارادية مثل ان زيدا اذا خرج الى السوق فهي الاكثر يصل اليه واذا افكر وجدت مهيئات
ضرورية بعدم ووجود شرائط كثيرة لكن الكلام فيها طويل والمستعملة في العلوم من هذه الممكنات
باعتبار الوجود هي الاكثرية لان احد الطرفين منها يختص عند الذهن بمزية وجود ويمكن ان
يعرض له اسباب محدودة واما الاتفاقية واسبابها غير متناهية فلا سبيل للذهن الى الحكم في
ترجيح وجودها على عدم واما النظر فيها من جهة ما يناقض وما لنا في الضرورية فعلى التسوية
وكلها من هذه الجهة علمية وجالينوس سكر على الفيلسوف واستعاله بالنظر في القياسات
من الممكنات صرفة ومخلوطة والطب كانه كله مستعمل لهذه القياسات فقط وخصوصا المختلطة
من وجودية وممكنة عند المعالجات كقولك زيد به في يوم البحران اختلاج في الشفة وكل من به
اختلاج في الشفة فهو في الاكثر يسهل فيحكم ان زيدا يسهل واما في نفس العلم فاكثر القياسات
من ممكنتين اما اكثريين واما من الاكثرية مع متساوية اما كيف يكون فيها من متساوية واكثرية
فنحو قولنا اذا اردنا ان نحدر عن الاسهال في يوم البحران في الامراض الحادة كل من به مرض
حاد فيجوز ان يكون بحرانه في يوم البحران بالاسهال وهذه ممكنة متساوية الطرفين
وكل من كان بحرانه بالاسهال فممكن اذا سقي المسهل في يوم البحران ان يصل قوته اي للاجتماع
الفاعلين الطبيعة والدوا وهذه ممكنة اكثرية فينتج منه ان كل من به مرض حاد فيجوز ان
يكون اذا سقي المسهل في يوم البحران ان يصل قوته وهذه اكثرية **في الممكنين اذا ائتلفا في
الشكل الاول** يجب ان نختصر ونقول اذا كان آ بالسلب او للايجاب ممكنا في كل ما هو ت
اي كل موضوع لت فما امكن ان يصير موضوعا لت وقتا ففي ذلك الوقت يكون سلب آ او
ايجابه ممكنا له فلو فرض موجودا فيه لم يعرض منه محال فيكون لو وقتا ما وجد له فيه آ بالامكان
وذلك الوقت ليس وقتا من الزمان معينا بل كل وقت لانا يمكننا في كل وقت ان نجعل
ذلك الموضوع ت ولا عائق عنه لانه يمكن ان يصير موضوعا لت على الاطلاق فاذن في
كل وقت يمكن ان يوجد او يسلب آ لكل موضوع بالامكان لت وآ اذن ممكنة لكل موضوع
لت على الوجه الذي امكنت لت فاذا كانت الكبرى كلية ممكنة كان دائما قياس واما هل
يجب ان تكون الصغرى فيها موجبة بلا محالة فليس يجب لان الصغرى اذا كانت سالبة ممكنة
كانت في قوة الموجبة فرجعت الى الموجبة مثاله انا اذا الفا في هذا الشكل قياسا من سالبتين

انتج ممكنة سالبة كقولنا يمكن ان لا يكون ح ت ويمكن ان لا يكون شيء من ت آ فيمكن ان
لا يكون ح آ وذلك لانا اذا عكسنا الصغرى من السلب الى الايجاب انتج المطلوب بالشريطة
ههنا واحدة وهو كلية الكبرى ولا نطول بيانها فانه يعرف بالحدود وكذلك في الاشكال
الاخرى سوى حال الممكنة موجبة وسالبة والسالبة تبين بالرجوع الى الموجبة ويكون
قياس من سالبتين **في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الاول** اما ان كانت الصغرى
مطلقة والكبرى ممكنة فلا شك ان النتيجة ممكنة على الاصول التي قلنا فان قلت فكانت
الكبرى مطلقة اسكندرية موجبة كانت النتيجة ايضا ممكنة حقيقة دائما لكن غير بينة بنفسها
ونضع لبيان هذا اصلا وهو ان الكذب الغير المحال لا يعرض منه كذب محال لان الكذب
الغير المحال يجوز ان يوجد وعندما يوجد يجب ان يوجد لازمه وما يعرض منه فيجوز ان
يوجد الكذب المحال وهذا محال وبالجملة اذا كان ملزوم اذا وجد وجد اللازم فاذا امكن
امكن اللازم لانه اذ هو ممكن فيجوز ان يوجد وقتاما ويوجد كل لازم له ولا شيء مما هو محال
غير ممكن مما يوجد فاذن ليس شيء من لوازم الممكن غير الممكن فلنضع ح ت بالامكان وكل
ت آ بالاطلاق فنقول انتج آ بالامكان والا بالضرورة ليس ح آ ان كانت الصغرى
جزئية فبالضرورة لا شيء من ح آ وان كانت كلية فبالضرورة ليس بعض ح آ فاذا اضفنا
اليها الصغرى الممكنة وقد كذبنا مثلا فجعلنا ما موجودة وهو كذب غير محال حاقياسا
من الشكل الثالث اما ان بعض ح بالضرورة ليس آ وكل ح ت انتج بالضرورة ليس بعض
ت آ وهذا خلف واما انه بالضرورة ليس شيء من ت آ او بعض ح ت فبالضرورة ليس بعض
ت آ هذا خلف فقد بان ان النتيجة ممكنة وانا اقول انها بهذا البيان وحده لا تصير ممكنة
حقيقية بل بالمعنى العامي الذي يجب ان يكون تعرفه فيما مضى بل وانما يبين ايضا انه ليس بالضرورة
كل ح آ او بعض ح آ لانه اذا قلنا كل ح ت بالامكان الحقيقي وكذب وانما يصدق اما
ايجاب ضروري او سلب ضروري فاذا بان انه ليس يصدق ايجاب ضروري او سلب
ضروري فحينئذ يبين وقد فرغ من وضع السلب الضروري وبين استحالته فليس استحالة
الايجاب الضروري وهو ان نح تا آ بالضرورة ولنضع كل ح ت بالوجود ان بعض
ت آ وحينئذ ينتج على اصلنا ان بالضرورة بعض ت آ وكان بالاطلاق فكل لا بالضرورة
في بعض قال واما ان كانت الكبرى سالبة انتج ممكنة بهذا البيان مثاله كل ح ت بالامكان ولا
شيء من ت آ فنقول يمكن ان لا يكون شيء من ح آ والا بالضرورة بعض ح آ فكل ح ت وجودي
موضوعا هذا خلف فبعض ت آ بالضرورة وكان لم يقل هكذا في اختلاط الوجودي والضروري
والحق هو هذا ولكن يجب ان يتم نحن هذا البرهان ايضا على نحو ما عملنا الاول فيكون النتيجة
حقيقية ان اردت الحق لكن الفيلسوف قال انها ممكنة غير حقيقية لانه قد يلزم عنده ههنا
نتيجة ضرورية فبعض المفسرين احد هذا احدا ويحسب ان النتيجة دائما تكون ضرورية سالبة
الا ان الفيلسوف من بعد سنين ان هذه النتيجة ليست ضرورية سالبة بل سالبة الضرورة
يفرق بينهما فنقول ليس سوا قولك بالضرورة ليس وقولك بالضرورة الا ان في لفظه
تقديما وتأخيرا واما اي شيء هذه النتيجة فانه لما كذب ان بعض ح آ بالضرورة صدق
انه ليس شيء من ح هو بالضرورة آ وهذا اعم من الممكن الحقيقي السالب الكلي لان هذا يصدق
على قولنا بالضرورة ليس بعض ح آ ولا شيء من ح آ والممكن الحقيقي الكلي لا يصدق على

ضروره البته وانما انه متى يكون مادته يلزم عنها ما ليس بممكن حقيقى فجعلها من هذه الحدود
كل انسان يمكن ان يتفكر ولا شئ مما يتفكر بغراب فبالضروره ليس شئ من الناس بغراب
فهذه النتيجه سالبه ضروريه فقد يكون ههنا نتيجه سالبه ضروريه ولكن لقائل ان يقول ان
الكبرى ضروريه لا مطلقه وان يقول لا فرق بين الذى يوجبها الكبرى الموجبه والسالبه
وان النتايج كلها ممكنه حقيقيه ان كان المطلق لا ضروره فيه ويبين ذلك بالخلف فيقول
لنضع الممكن موجودا فنقول كل ح ب ولنضف اليها النتيجه الضروريه انه ولا شئ من ح ا فذلك
بالضروره ينتج على اصوله بالضروره بعض ب ليس ا وكان مطلقا لا ضروره فيه ان لا شئ مما
هو ب هو ا اى وقتا لا فى كل وقت لكل واحد بل لا ضروره البته فى كل واحد واما اذا اخذ
المطلق على راى ثامسطيوس فيجوز ان ينتج ممكنه حقيقيه ان كانت المادة اتفقت ان لم يكن
فيها ضروره البته ويجوز ان يكون ضروريه ان كانت المادة اتفقت ان كانت ضروريه فانا
سنبين ان الامر كذلك ولكن لا نفترق فى ذلك الايجاب والسلب فانه كما مثل للسلب
فنحن نمثل ايضا للايجاب فنقول كل انسان يمكن ان يتفكر وكل متفكر حيوان وكل انسان حيوان
بالضروره ولا يمكن ان لا يكون حيوانا فان قيل ان هذه الكبرى ضروريه قلنا وكذلك الكبرى
فى المثال الذى للسالب ضرورى **فى اختلاط الممكن والضرورى فى الشكل الاول**
راى الفيلسوف وبيانه ههنا وفى المختلط من الممكن والمطلق شئ واحد لان الفيلسوف
يجعل نتيجه القرينه التى كبراها سالبه تاره ممكنه حقيقيه وتاره مطلقه وكان هناك ممكنه
وضروريه وما فى هو ذلك فلا فرق بينهما فى بيان الخلف وغير ذلك ومن هذا من العجايب انه
لما كانت الكبرى ضعيفه الوجود مطلقه كانت النتيجه ممكنه وضروريه والان لما استحكم وجودها
صادف للنتيجه ممكنه ومطلقه وهو من العجايب ان المثال الذى بين هناك به ان النتيجه ضروريه
هو هذا الباب اولى ولكن الحق يوجب ان يكون النتيجه كالكبرى فان كانت الكبرى ممكنه فلا
شك ان النتيجه ممكنه وان كانت ضروريه فالنتيجه ضروريه كانت الكبرى موجبه او سالبه ونقول
انه لا يصدق قولنا ان كل ح ا بالامكان لا بالضروره ولا انه ممكن لا ضرورى انه لا شئ من
ح ا فان كان هذا صادقا لم يتغير فى الوضع الذى يصدق فيه لان الممكن لا يصير ضروريا
على النحو الذى يتكلم عليه فى الضرورى ههنا ولا الضرورى يصير ممكنا فى حال من الاحوال
ولنضع ان كل ح ب بالوجود فينتج لا محاله ضروريه فيكون بالضروره كل ح ا او بالضروره
لا شئ من ح ا وكان ذلك بالامكان لا بالضروره هو بالامكان الحقيقى والضروره معا
هذا خلف ولم يجب من الكذب الغير المحال فقد وجب من الكذب المحال فهو قولنا ان
النتيجه ممكنه حقيقيه فهى اذن مضاده للممكنه الحقيقيه وذلك هو الضرورى فان ظن
ظان ان هذا صار ضروريا بسبب وضع الكذب الغير المحال هذا استحال الممكن ضروريا
وذلك محال بسبب كذب غير محال فهو هذا المحال فبالجمله كل ما صحت ضروريته المطلقه وقتا ما
فهو ضرورى فى كل وقت والا فلم تصح ضروريته المطلقه بل ضروريته بشرط اعنى ان كان
انما يسلب او يوجب على ح ا عندما يصير فالكبرى ليست ضروريه مطلقه بل ضروريه
بشرط الموضوع كانك قلت كل ب ا بالضروره ما دام ب او لا شئ من ب ا ما دام ب وانما
قلنا كلما هو ب ا بالضروره كل وقت كان ب ا ولم يكن اذا كان موجود الذات وكذلك
فى السلب كقولنا كل متحرك جسم اى كل موصوف بانه متحرك فانه جسم لا ما دام موصوفا بانه

متحرك بل متحرك او لم يتحرك بعد ان بقى الذات الموصوفه بانها متحركه موجوده وقد فرغنا
من بيان هذا فان الفنا قياسا وقلنا كل حيوان يمكن ان يتحرك وليس شئ مما يتحرك بباض
اى بالضروره انتج ضروريا وكان الفيلسوف يوجب اما ممكنا واما مطلقا واما ممكنا
ومطلقا معا لان الممكن والمطلق قد تصدقان معا كقولنا انسان متحرك وكل انسان يمكن
ان يتحرك **الشكل الثانى فى الممكنتين** لا قياس فيه من ممكنتين البته لانه قد يمكن ان يكون
طبيعتان مختلفتين كالانسان والفرس ويمكن فيهما شئ واحد يوجب فيهما جميعا او يسلب
او يوجب فى هذا ويسلب فى ذلك وقد يمكن ان يكون طبيعتان متلازمتان كذلك كالانسان
والناطق والضاحك او الانسان والحيوان فاذن يجوز ان يكون بحيث يجب ايجاب بين
الطرفين او يجب سلب بين الطرفين **اختلاط الممكن والمطلق فى الشكل الثانى** قول الفيلسوف فى
وهو ان السالبه من المقدمتين ان كانت مطلقه كان قياس لجواز العكس الا ان يكون
جزئيه فان كانت المطلقه موجبه لم يكن قياس لان الممكنه السالبه لا تنعكس والموجبه تنعكس
جزئيه ولا تبين ايضا بالخلف ويبين ان النتايج على مذهبه يكون ضروريه وممكنه معا لاجل
السالب فلنفصل هذه الجمله والبيانات ان الكليه السالبه الممكنه لا تنعكس قال لانه اذا امكن
ان لا يكون ولا شئ من ب ا فليس يجب ان لا يكون شئ من ا ب على سبيل الامكان لانه يجب
حينئذ ان يكون كل ا ب لان الممكن الحقيقى ينعكس من السلب الى الايجاب وهذا ليس
مما يجب لانه يمكن ان يكون اعم منه وجودا من ب فيوجد فى اشياء اخرى مثل البياض يمكن
سلبه عن كل انسان وهو موجود فى اشياء اخرى سلب الانسان عنها ضرورى كالثلج
والققنس والسلب الضرورى غير السلب الممكن ولم يرد على هذا البيان وهذا يمنع
عكسه سالبا كليا ممكنا حقيقيا ولا يمنع عكسه سالبا كليا ممكنا بالمعنى الاعم واما الاخر فبين
ذلك فنقول يمكن ان يكون ا من خواص ب التى لا يلزم وقد يعرض فى كل وقت كالضحك
بالفعل للانسان فيصح ان نقول يمكن ان لا يكون شئ من ب ا ولكن كل ا ب بالضروره
ثم قال الفيلسوف وليس يبين بالخلف هذا العكس لانه لقائل ان يقول ان لم يكن قولنا
يمكن ان لا يكون شئ من ا ب حقا فبعض ا ب بالضروره فبعض ب ا بالضروره هذا خلف
قال وذلك لان قولنا يمكن ان لا يكون شئ من ا ب لا يلزم كذبه لا محاله ان يصدق بعض
ا ب بل اذا كان بعض ا بالضروره ليس ب صدق انه يمكن ان لا يكون شئ من ا ب والا لصدق
يمكن ان يكون كل ا ب فهذا ما قاله فى بيان ان السالبه الكليه الممكنه لا تنعكس ونحن نقول
لا يجب ايضا هذا الخلف من وجه اخر وذلك لان الجزئيه الضروريه لا يجب ان تنعكس
ضروريه حقيقيه بل قد تنعكس ممكنه ومطلقه واما تفصيل ما ذكره فلنضع المطلقه سالبه كليه
كبرى فبين انها تنعكس الى الاول وينتج النتيجه التى ذكرناها فى الاول واما ان وضعنا هذه
السالبه صغرى فعكسناها انتج انه يمكن ان لا يكون شئ من الاكبر موصوفا بالاصغر والسالبه
الكليه الممكنه لا تنعكس فكيف جعل هذا الضرب منتجا للنتيجه المطلوبه او عسى رايه ان هذه النتيجه
تكون ضروريه دايما على ما توهمه بعض المفسرين وذلك بعيد من ظاهر مذهبه واما اذا كانت
السالبه جزئيه مطلقه فاقول يجب على اصوله بالافتراض انتاج السالبه لو كانت كليه وذلك
بين واما ان كانت موجبتين فقد يبين بحدود انها لا تنتج وتلك الحدود ظاهره وتشبه ان
يكون الحق انه لا قياس من ممكنه ومطلقه فى الشكل الثانى كما قلنا بل لا قياس من مطلقتين البته

فى اختلاط الممكن والضرورى فى الشكل الثانى

فى الشكل الثانى كما لا قياس عن ممكنتين وهذا امر قد فرغنا عنه
هو كالاختلاط الاول لا فرق بين شرايطهما البتة فى القياسية وغير القياسية
وانما تخالف فيما خالف فى الشكل الاول ان النتايج تكون مطلقة وممكنة وكان فى اختلاط
الممكن والمطلق ضرورية وممكنة واما القول المحقق فان النتيجة ضرورية دايما ولو من موجبتين
وعلى حسب ما بينا فى المطلق والضرورى

فى الممكنتين فى الشكل الثالث

اذا كانت احدى
المقدمتين كلية انتج وان كانت الصغرى سالبة ممكنة لانهما ترجع الى الموجبة والنتايج كلها
ممكنة حقيقية واما على راينا فحيث نحتاج فيه الى عكسين لا يجب بحسب العكس ان تكون ممكنة
حقيقية لان الموجبة الممكنة الحقيقية لا يجب ان يكون عكسها ممكنا حقيقيا فانك تقول كل
انسان يمكن ان يكتب ثم كل انسان كاتب بالضرورة ولكن يبين ذلك بالافتراض

فى اختلاط الممكن والمطلق فى الشكل الثالث

قال الفيلسوف اذا كانتا موجبتين فالنتيجة ممكنة لا محالة
لانك يمكنك ان تجعل المطلقة صغرى فينتج ممكنة وعكسها ممكن ان احتيج الى عكس النتيجة فان كانت
سالبة كلية وهى المطلقة فالنتيجة ضرورية وممكنة حقيقية على ما مضى او كانت ممكنة فالنتيجة
ممكنة حقيقية وكذلك ذلك لان هذه السالبة تصير كبرى الاول فان كانت السالبة جزئية
فتبين بالخلف انتاج الممكنة سواء كانت مطلقة او ممكنة واقول ان بالافتراض يتبين ان السالبة
الجزئية حكمها حكم السالبة الكلية واما الحق فى هذا فهو ان النتايج كلها ممكنة ومطلقة واما ما يبين
بعكس واحد فلا شك فيه على اصولنا واما ما نحتاج الى عكسين فبالافتراض

فى اختلاط الممكن والضرورى فى الشكل الثالث

لا فرق بين الاختلاطين الا انه حيث ينتج هناك عند الفيلسوف
ضرورية وممكنة معا فينتج ههنا مطلقة وممكنة معا واما الراى الحق المحرر فى هذا فهو ان النتيجة تابعة
للكبرى فان الكبرى تصير كبرى الاول اما بعكس واما بافتراض فان النتيجة تعكس مرة اخرى
لا تنعكس الا ممكنة بالمعنى الاعم فلا نعرف منها حال الامكان الحقيقى او الضرورى بل يتوقف
الى بيان اخر وهو بالافتراض وقد قلنا انه اذا كانت الكبرى فى الاول ضرورية فالنتيجة ضرورية
لا محالة

فى القياسات الشرطية

وقد يلزمنا ان نعرف انه كما ان القضايا الحملية مطلوبة كذلك
القضايا الشرطية مطلوبة ونجد فى الكتب الرياضية مطالب كثيرة كلها شرطية منها منفصلة ومنها
متصلة وخصوصا فى كتاب اوقليدس ومن انكر هذا فقد اوجب ان الشرطيات كلها بينة
بانفسها ولكن كل حملية فهى فى قوة شرطية ما كما انا قد اشرنا اليه عند كلامنا فى الشرطيات
فيجب اذن ان تكون الحمليات كلها بينة بنفسها بل هذا محال لان الشرطيات تطلب كما تطلب
الحمليات وهذه القياسات التى اعطيناها انما هى على مطلوبات حملية وايضا فان
الشرطيات التى فى كتب المنطقيين انما يجعل منها قياسات على مطلوبات حملية ولم يذكر
فى كتب القياس ما ينتج مطلوبا شرطيا البتة وعسى قد كان ذكر ذلك فى الكتاب الذى عمله
الفيلسوف فى الشرطيات ولكنه ضايع غير منقول الى لغتنا ولا الى لغة السريانيين وكانه ليس
فى زماننا له نسخة وليس لقايل ان يقول ان الشرطيات قد يمكن ان ترد الى الحمليات فيكفى فى
بيانها القياسات المنتجة للحمليات فان هذا القايل يلزمه محالات من ذلك انا كنا نعد
لمطلوب واحد بعينه قياسات مختلفة من اشكال ثلثة لكون قد احطنا باقسام الصناعة
ولم نكن نقتصر على الشكل الاول فان كان وحده ينتج لنا جميع المطالب بل نستعمل الشكلين
الاخرين ولم نكن نقتصر من الشكلين الاخرين على ضرب واحد ينتج مطلوبا ايجابيا والشكل

الاول بل كنا نعد جميع الضروب فكيف ضربا الا ان يحال فى ان نختم المطالب فى رد بعضها
الى بعض ليكفينا قياس واحد ولا نطلب ما ينتج المطالب الشرطية على انها شرطية وان لم نجعل
حملية ومن ذلك انا قد كان يمكننا ان نرد الموجبات الى السالبات والسوالب الى الموجبات
معدولية فيكفى كلها قياسا واحدا وما كنا نفعل الا انا كنا نريد ان ندل على كل قياس لكل مطلوب
فما بالنا نسينا هذا فى الشرطيات ومن ذلك ان فى تغيير القول عن وضعه الاول تكلفا
وازالة عن النظم ومن ذلك انه حيث القياسات الحملية يكفينا فهل يجب علينا من جهة ما نحن
منطقيون ان نعرف ان الشرطيات هل لها قياسات ينتجها وهى شرطية ام لا فتبين من جميع هذا
ان المطالب الشرطية يجب ان نطلب عليها قياساتها وان لا نطلب قياساتها وان لا نطلب قياساتها
كيف اتفق بل نراعى فى ذلك حال الوجود المطلق وحال الضرورى وحال الممكن ونحن قد فعلنا
ذلك وليس فيه كثير افتخار فانه نخرج الى اصولنا المعلومة فى الحمليات فلنعمل فى بيان الجهات
فى الشرطيات فنقول اما المنفصلات فلا نفترق منها المطلق والضرورى والممكن لان
الاجزاء متعاندة فتكون ضرورية التعاند فان احتمل ان يجعل عنادهما وقتا ما صارت القضية
مهملة جزئية ولا مطلقة على ما بينا واما المتصلات فقد يمكن فيها هذه الوجوه كلها فانك
اذا قلت كلما كان ا ب فج د امكن ان يكون كل وقت يكون فيه ا ب فان ج د يكون فيه د ولكن
لا جميع ذلك الوقت بل فى جزء من ذلك الوقت فيكون هذا مطلقا ويمكن ان يكون ما دام
ذلك ا ب ت فذلك ج د فيكون ذلك ضروريا واعلم ان عكوس المتصلات كعكوس الحمليات

فى تحديد الاقترانات المنتجة للشرطيات

لا تخلو اما ان يقع الاقتران بين متصلين او يقع
بين منفصلين او يقع بين حملى ومتصل والشركة فى المقدم او يقع بين حملى ومتصل والشركة
فى التالى او يقع بين حملى ومنفصل او يقع بين متصل ومنفصل

فى الاقتران الكاين

هذه اما ان تكون الشركة بينهما فى جزء تام اعنى مقدما او تاليا او جزء غير تام اعنى جزء مقدم
او جزء تال ولنؤخر الكلام فى هذا القسم الاخير فان حكمه وحكم الاقتران الكاين من متصل
وحملى حكم واحد واما اذا كان الاقتران فى جزء تام اعنى مقدما او تاليا فقد يكون المقدم فى
احدهما تاليا فى الاخر ويكون على قياس الشكل الاول فى الحمليات وشرطه فى القياسية
تلك الشرطية بعينها واتاجه ذلك النتاج بعينه وقد يكون الشركة بينهما فى التالى فقط فيكون
كالشكل الثانى فى الحمليات واحواله كاحواله وقد يكون الشركة بينهما فى المقدم فقط فيكون
كالشكل الثالث فى الحمليات واحواله كاحواله وعدد الضروب كعدد ما فى الحمليات وينتج
الجماعة شرطيات متصلة جزئية وكلية وموجبة وسالبة

فى الاقتران الكاين من منفصلات وما يجرى منفصلات

لا اقتران بين المنفصلات فى جزء تام البتة ولا يمكن ذلك بل الاقتران
فيها انما يمكن فى جزء غير تام فلا يمكن الا ان تكون الصغرى موجبة كانت جزئية او كلية
ويكون المحمول او التالى فى احد اجزائه موضوعا او مقدما للانفصال كله فى المقدمة الكبرى
ويجب ان يكون ذلك الجزء من اجزائه موجبا فى الصغرى ويكون الكبرى فى نفسه كليا فحينئذ
يبطل الشركة فيه ويصير الحدود الكبرى اجزاء الانفصال فى الحد الاصغر مثال هذا اما ان
يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا واما ان يكون كل زوج زوج الزوج او زوج
الفرد او زوج الزوج والفرد ينتج اما ان يكون هذا العدد زوج الزوج او زوج الفرد او زوج
الزوج والفرد او يكون فردا ويكون القراين المنتجة فى هذا بحسب اعتبار النتيجة المنفصلة فى

نفسها اشين جزئيه وكليه وعلى قياس الحال في صغراه واما باعتبار ما يوجبه الكبرى مع الصغرى
يزيد عدد الضروب وذلك لان الكبرى اما ان تكون سالبة واجزاؤها سالبة او سالبة والجزء
موجبة او سالبة وبعض اجزائها سالب او موجبة على احد الاقسام الثلثة فتكون ستة اقسام
تضرب في قسمين فتكون اثني عشر ولكن اذا كانت الكبرى منفصلة سالبة فان النتيجة تكون
منفصلة سائر اجزائها كما كانت والجزء المشترك فيه يعلمت منفصلة سالبة تكون هي جزءا واحدا
من النتيجة الحملية مثاله آ اما ان تكون ب واما ان تكون ج وليس البتة ج اما د واما ه و آ اما ان
تكون ب واما ان لا تكون اما د واما ه فلا تكثر عدد اجزائها بسبب اجزاء الكبرى واما ان كانت
الكبرى موجبة فلك ان تجعل كذلك او تجعل المنفصلة جزءا واحدا من النتيجة المنفصلة ولك ان
تكثر عدد اجزاء النتيجة بسبب الكبرى على ما سلف في الزوج والفرد **في الاقتران الكائن من حملي
ومتصل من جهة التالي** جملة هذا الاقتران ان يكون الحملي مع تالي المتصل اذا كان بالتحليل
اقتران ما على هيئة احدى الاقترانات الحملية المذكورة ويكون النتيجة التي تحدث عنهما لو كانا
وحدهما تاليا للمقدم من ذلك الشرطي فتحدث من ذلك شرطي متصل هو النتيجة وهذه القياسات
قد بينت بوجه من البيان انما يتبين ولكنا لا نطول كتابنا هذا بذلك ولكن يجب ان تعلم ان
السوالب المتصلة كيف ترجع الى موجبات تتمها وسنذكر ما قيل فيه فيما تقدم فالذي هو اولى بالتقدم
من هذا ما كان تالي الشرطي فيه في مكان الصغرى والحملي في مكان الكبرى فحينئذ تصير الشرطي صغرى
والحملية كبرى ويكون اشكاله ثلثة على قريب الى التاليفات الحملية المعلومة وقد كان ايضا قياسات
اذا جعلت الحملية كالصغرى فلنعد اول الاشكال الثلثة والحملية فيها كبرى والشكل الاول نسبة
التالي الى الحملي فيه نسبة الشكل الاول في الحمليات شرطه ان كانت المتصلة موجبة ان يكون التالي
التالي موجبا والحملي كليا وان كانت المتصلة سالبة لم يصلح ان يكون التالي موجبا وصلح جزئيا
والحملي يكون كليا لا محالة ويجوز ان يكون التالي والحملي كلاهما سالبين الضرب الاول من ذلك
كلما كان آ ب فكل ج د وكل د ه فكلما كان آ ب فكل ج ه الضرب الثاني كلما كان آ ب فكل ج د ولا
شيء من د ه فكلما كان آ ب فلا شيء من ج ه الضرب الثالث كلما كان آ ب فبعض ج د وكل د ه
وكلما كان آ ب فبعض ج ه الضرب الرابع كلما كان آ ب فبعض ج د ولا شيء من د ه وكلما كان
آ ب فليس كل ج ه والضرب الخامس والسادس والسابع والثامن مثل هذه والشرطية جزئية
موجبة والضرب التاسع ليس البتة اذا كان آ ب فلا شيء من ج د وكل د ه فليس البتة اذا كان
آ ب فلا شيء من ج ه والضرب العاشر ليس البتة اذا كان آ ب فلا شيء من ج د ولا شيء من د ه
فليس البتة اذا كان آ ب وكل ج ه والضرب الحادي عشر ليس البتة اذا كان آ ب ولا كل ج د
وكل د ه فليس البتة اذا كان آ ب فلا كل ج ه والضرب الثاني عشر ليس البتة اذا كان آ ب فلا كل
ج د ولا شيء من د ه فليس البتة اذا كان آ ب فبعض ج ه والضرب الثالث عشر والرابع عشر
والخامس عشر والسادس عشر مثل هذه ولكن المتصلة جزئية فهذا هو الشكل الاول واما الشكل
الثاني اما الشرط في انتاجها والكبرى المتصلة موجبة فمثل ما في الحمليات واما اذا كانت سالبة
فان يتفق التالي والحملي في الكل فالضرب الاول منه كلما كان آ ب فكل ج د ولا شيء من ه د فكلما
كان آ ب فلا شيء من ج ه والضرب الثاني منه كلما كان آ ب فلا شيء من ج د وكل ه د فكلما كان
آ ب فلا شيء من ج ه والضرب الثالث منه كلما كان آ ب فبعض ج د ولا شيء من د ه فكلما كان
آ ب فليس بعض ج ه الضرب الرابع منه كلما كان آ ب فليس كل ج د وكل ه د وكلما كان آ ب

فليس كل ج ه والضرب الخامس والسادس والسابع والثامن مثل هذه لكن المتصلة جزئية والسابع
جزئية والضرب التاسع منه ليس البتة اذا كان آ ب فلا شيء من ج ه ولا شيء من ه د فليس
البتة اذا كان آ ب فكل ج ه الضرب العاشر ليس البتة اذا كان آ ب وكل ج د وكل ه د فليس
البتة اذا كان آ ب فكل ج ه الضرب الحادي عشر ليس البتة اذا كان آ ب فليس كل ج د ولا شيء
من د ه فليس البتة اذا كان آ ب فبعض ج ه الضرب الثاني عشر ليس البتة اذا كان آ ب
فبعض ج د وكل ه د فليس البتة اذا كان آ ب فبعض ج ه والى هاهنا في ستة عشر فيكون امثال
هذه الضروب لكن المتصلة جزئية **الشكل الثالث** اما ان كانت المتصلة موجبة فحال التالي
النتيجة كما في الحمليات ويكون جزئية لا محالة ان يكون التالي موجبا فان كانت المتصلة سالبة
وجب ان يكون التالي سالبا وكان تالي النتيجة كليا فالضرب الاول كلما كان آ ب فكل ج د
وكل ج ه وكلما كان آ ب فبعض د ه الثاني كلما كان آ ب وكل ج د ولا شيء من د ه فكلما كان
آ ب فليس كل د ه الثالث كلما كان آ ب فبعض ج د وكل د ه وكلما كان آ ب فبعض د ه الرابع
كلما كان آ ب فكل ج د وبعض د ه فكلما كان آ ب فبعض د ه الخامس كلما كان آ ب فبعض ج د
ولا شيء من ج ه وكلما كان آ ب فليس كل د ه السادس كلما كان آ ب وكل ج د وليس كل ج ه
وكلما كان آ ب فليس كل د ه وستة ضروب اخرى والمتصلة جزئية والضرب الثالث عشر ليس
البتة اذا كان آ ب فلا شيء من ج د وكل ج ه فليس البتة اذا كان آ ب فلا شيء من د ه والضرب
الرابع عشر ليس البتة اذا كان آ ب فلا شيء من ج د ولا شيء من ج ه فليس البتة اذا كان آ ب
وكل د ه والضرب الخامس عشر ليس البتة اذا كان آ ب فلا كل ج د وكل ج ه فليس البتة اذا كان
آ ب فلا شيء من د ه والضرب السادس عشر ليس البتة اذا كان آ ب فلا كل ج د ولا شيء من
ج ه فليس البتة اذا كان آ ب وكل د ه الضرب السابع عشر ليس البتة اذا كان آ ب فلا كل ج د
فليس البتة اذا كان آ ب فلا شيء من د ه والضرب الثامن عشر ليس البتة اذا كان آ ب فلا شيء
من ج د ولا كل د ه فليس البتة اذا كان آ ب وكل د ه وستة ضروب اخرى مثل هذه والمتصلة
جزئية فذلك اربعة وعشرون ضربا واما اذا قلب الحملي وجعل في مكان الصغرى كان ايضا
اشكال الثلثة اما ان كان المتصل موجبا يجب ان يكون حال الحملي مع التالي على احد الشرائط
التي في الحمليات فينتج شرطيا تاليه نتيجة التالي والحملي لو كانا حمليين واما ان كان سالبا فيجب
ان يكون تاليه جزئيا الضرب الاول كل د ه وكلما كان آ ب وكل ه ز وكلما كان آ ب دكل د ز
الثالث بعض د ه وكلما كان آ ب وكل ه ز الرابع بعض د ه وكلما كان آ ب فلا شيء من ه ز
وضروب اربعة يكون الشرطية فيها جزئية وسائر الشرائط بحالها والضرب التاسع كل د ه وليس
البتة اذا كان آ ب فلا كل ه ز فليس البتة اذا كان آ ب فلا كل د ز العاشر كل د ه وليس البتة
اذا كان آ ب فبعض ه ز فليس البتة اذا كان آ ب فبعض د ز والبواقي اربعة ضروب والمتصلة
سالبة جزئية الضرب الحادي عشر بعض د ه ليس البتة اذا كان آ ب فلا كل ه ز سبح ليس البتة
اذا كان آ ب فلا شيء من ه ز والضرب الثاني عشر بعض د ه ليس البتة اذا كان آ ب فبعض
ه ز سبح ليس البتة اذا كان آ ب فلا شيء من د ز **الشكل الثاني** اما ان كان المتصل موجبا
فالشرط كما كان في الحمليات وان كان سالبا فيجب ان يكون التالي جزئيا موافقا للحملي
في الكيفية كل د ه وكلما كان آ ب فلا شيء من ز ه لا شيء من د ز وكلما كان آ ب وكل ز ه بعض
د ه وكلما كان آ ب فلا شيء من ز ه ليس بعض د ز وكلما كان آ ب وكل د ه واربع اخرى والمتصلة

موجبه جزئيه والتاسع كل دة وليس البته اذا كان آت فبعض زة فليس البته اذا كان آت
فبعض دز والعاشر لا شئ من دة وليس البته اذا كان آت فلا كل زة والحادى عشر بعض
دة وليس البته اذا كان آت فبعض زة والثانى عشر ليس بعض دة وليس البته اذا كان آت
فليس كل زة واربع اخرى والمتصله جزويه موجبه **الشكل الثالث** لا تقادر فى شرايطها
ما قيل فى الحمليات الا انه يجوز ان كانت المتصله سالبه ان يكون الثانى والحملي كلاهما جزئين
كل دة وكلما كان آت وكل دز وكلما كان آت فبعض دز كل دة وكلما كان آت فلا شئ من دز
وبعض دة فكلما كان آت وكل حز دكل دة وكلما كان آت فبعض دز وبعض دة وكلما كان آت
فلا شئ من دز كل دة وكلما كان آت فلا كل دز وسته اخرى والمتصله جزئيه كل دة وليس البته
اذا كان آت فلا كل دز كل دة وليس البته اذا كان آت فبعض دز بعض دة وليس البته اذا كان
آت فلا كل دز كل دة وليس البته اذا كان آت فلا كل شئ من دز بعض دة وليس البته اذا كان
آت فبعض دز وليس البته اذا كان آت وكل دز وسته اخرى والمتصله جزئيه فهذه اعداد
الاشكال التى يقع من مشاركه الحملي الشرطى فى تاليه وقد يمكن مثل هذه الاقترانات بعينها اذا كان
تالى الشرطى متضادا وبدل الحملي متصل يشارك تالى المتصل ويكون الاحكام هذه الاحكام بعينها
فى الاقتران الكاين من حملي ومتصل والشركه فى المقدم لحملي فلا يكون الحملي الا الصغرى
هذه القياسات اقل استعمالا فى العلوم وابعد عن ان يعلم بالنظر الفرنجى انها منتجه ولكنها على
كل حال قياسات ومنتجات وتبين صحه نتايجها بالعكس والخلف ويستعان فى ذلك بقياسات
مضت ونحن نعد ضروبها عدا ولا نشتغل بذلك فان كنا نشبه المختصرات والاولى بالمختصرات
ان لا نطول خصوصا بما ليس فيه كبير غناء واعلم انا اردنا ان نسمى الشكل الاول من هذه القياسات
ما كان الشركه فيه بين الحملي والمقدم فى موضوعهما والشكل الثانى ما كان الشركه فى شئ هو موضوع
المقدم محمول الحملي والثالث ما كان الشركه فى محمولها ولم نجد فى وضع القسم الذى الشركه فيه فى
موضع الحملي ومحمول المقدم فايده وان كان قد يجوز ان يكون هذا قسما واعلم انه لا بد فى جميعها
من ان يكون الحمليه موجبه وان الحمليه يكون صغرى وانه يمكن ان يكون بدل الحمليه متصلا بكا
المقدم متصلا ويكون الشركه فى جزء غير تام **الشكل الاول** خاصته فى الانتاج انه ينتج جميع المطالب
المتصله ويكون النتيجه كليه كلى المقدم لا محاله ان كان المتصل كليا سواء كان كلى المقدم او
جزئيه واما اذا كانت الشرطيه جزئيه كانت النتيجه جزئيه ومقدمها فى الكليه والجزئيه كمقدم
الشرطيه لكنه يصح اذا كان المقدم كليه ان يكون مقدم النتيجه جزئيه واما فى السلب والايجاب
فالنتيجه كالشرطيه دايما ومقدمها كمقدمه فى هذا الشكل وغيره الضرب الاول من كليه موجبه
حمليه وكليه موجبه شرطيه ينتج كليه كليه المقدم مثاله كل حب وكلما كان حد
او بعض حد فه دز ينتج فكلما كان كل بد فه زا ونقول وكلما كان لا شئ من حد لا كل
حد فه دز ينتج فكلما كان لا شئ من بد فه دز الضرب الثانى شرطيها سالبه كليه ينتج سالبه
كليه متصله كليه المقدم مثاله كل حب وليس البته اذا كان كل حد او بعض حد فه دز ينتج
فليس البته اذا كان كل بد فه دز الضرب الثالث متصلها جزئيه موجبه ينتج جزئيه موجبه
والمقدم هو ما سوى من الحملي والمقدم بعد حذف المشترك بعد ان يكون سوره كليا ويكون
كالمقدم فى الكليه والجزئيه والسلب والايجاب والضرب الرابع حمليه جزئيه موجبه ينتج جزئيه
سالبه على حكم الثالث **الشكل الثانى** خاصته فى الانتاج انه ينتج دايما جزئيه كليه المقدم

ولا ينتج اذا كان مقدم الشرطى جزئيا فيكون ضروبه اربعه الضرب الاول كل حت واذا
كان كل بت دمت زينتج قد يكون اذا كان كل حدمه زا ونقول كل حت واذا كان لا شئ
من ت دمه زينتج قد يكون اذا كان لا شئ من حد دمه ز الضرب الثانى ومتصله سالبه كليه
ينتج سالبه جزئيه والحال فى سلب مقدمه وايجابه ما قلنا الضرب الثالث ومتصله موجبه
جزئيه والضرب الرابع ومتصله سالبه جزئيه ويكون منها مقدم النتيجه فى كيفيته وكميته
مقدم الكبرى **الشكل الثالث** خاصته فى الانتاج انه ينتج دايما جزئيه ولا ينتج الا ان يكون
المقدم فى الشرطى كليا سالبا وانت تعلم ضروبه الاربعه **فى الاقتران الواقع من منفصل
وحملي واحد** انما يمكن هذا اذا كانت الحمليه هى الصغرى ويكون موجبه ومحمولها موضوع
فى الانفصال كليه ويكون الشرطيه كليه وعلى قياس الشكل الاول ويكون بالتفاتها اربعه و
ينتج المطالب الاربعه المتصله وينتج النتيجه الكبرى فى الكيفيه والصغرى فى الكميه والضرب
الاول كل آت ودايما كل ت اما ح واما د ينتج كل آ اما ح واما د الضرب الثانى كل آت ولا يكون
البته ت اما ح واما د الضرب الثالث بعض آت ودايما كل الضرب الرابع بعض ات وليس
البته اما **فى الاقتران الواقع من منفصل وحمليات ونتيجه حمليات** ههنا يكون المنفصل
صغرى والحمليات كبرى ويكون حمليات بعدد اجزاء الانفصال ويكون شئ مشترك لكل
حملي مع كل جزء ويكون جميع اجزاء المنفصل مشتركه فى شئ وجميع الحمليات مشتركه فى شئ ولجميع اجزاء
الانفصال اما على سبيل الشكل الاول وهذا نسميه الاستقراء التام كقولنا ان كل متحرك اما ان
يكون حيوانا واما ان يكون نباتا واما ان يكون جمادا وكل حيوان وكل نبات وكل جماد جسم يجب
ان يكون المنفصل واجزاؤها موجبه والحمليات كليات فنعلم ان قياسها ثمانيه لا محاله واما على
سبيل الشكل الثانى والشرط بين اجزائه واجزاء الحمليات هو الشرط الكاين بين حمليين فى الشكل
الثانى ونعلم ايضا ان قياسه ثمانيه ولا يكون على صوره الشكل الثالث **فى الاقتران الواقع من
متصل ومنفصل فى جزء تام** ينبغى ان يكون المتصل صغرى والمنفصله كبرى وما لم يكن المنفصله
سالبه لم يجز ان يكون المنفصل جزئيه واحدهما لا محاله كليه وما لم يكن كليين لم يكن النتيجه كليه
فيجوز ان يقال انه ينتج متصله ويجوز ان يقال انه ينتج منفصله اما ان جعلت النتيجه متصله فان
يجعل نقيض الجزء المشترك فيه من المنفصل تاليا للمقدم والمنفصل مثاله ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود واما ان يكون النهار موجودا او الليل موجودا فان كانت الشمس طالعه فليس الليل موجود
واما ان جعلت النتيجه منفصله وهو الاولى جعلت منفصله من نقيض مقدم المتصل ونقيض الغير
المشترك فيها من المنفصل فنقول فاما ان لا يكون الشمس طالعه واما ان لا يكون الليل موجودا واما
اذا كان فى المقدمات سالب انتج سلب منفصله من الجزئين كما قلنا او متصله موجبه وانت تعلم ان
قياسات هذا الاقتران سته فاستخرجها بنفسك **فى الاقتران الواقع بين متصل ومنفصل
فى جزء غير تام** هذا لا ينتج البته الا ان يكون محمول التالى او تاليه ان كان متصلا موضوعا او مقدما
فى اجزاء الانفصال والتالى كلى موجب ينتج الانفصال على الباقى من التالى ويكون النتيجه متصله
منفصله التالى مثاله ان كان هذا الشئ كثيرا فهو ذو عدد وكل ذى عدد فاما زوج واما فرد
ينتج ان كان هذا الشئ كثيرا فهو اما زوج واما فرد ويكون ضروبه ثمانيه لان الانفصال قد يكون
كليا وقد يكون جزئيا والمتصل احد فضايا الاربع **فى القياس الاستثنائى** القياس الاستثنائى
مؤلف من مقدمتين احدهما لا محاله شرطيه ذات مقدم وتال والثانيه يجوز ان يكون حمليه او

شرطيه ولكنها بالجمله وضع احد اجزاء الشرطيه او نقيضها فاذا وضع لزم منه وضع او رفع الجزء التالى
وهذه التى توضع تسمى المستثناه فان كان جز الشرطى حمليا فهى حمليه وان كان جز الشرطى شرطيا
فهى شرطيه والذى اذا وضعت المستثناه لزم فهو النتيجه وقد يكون حمليه اذا كان جز الشرطى
الذى لم يستثن منه حمليا وشرطيه ان كان جزء الشرطى الذى لم يستثن منه شرطيا والمستثناه هى التى
يلزمها النتيجه والشرطيه هى التى تدل على حال التلازم والتعاند وكان موضعها فى القياس
الاستثنائى شبيها بموضع الكبرى من الاقترانى **فى القياس الاستثنائى والشرطيه متصله** اما
اذا كانت المستثناه من المقدم فيجب ان يستثنى عينه لا نقيضه حتى ينتج مثاله ان كان زيد يمشى
فهو يحرك رجله فان قلت لكن زيدا يمشى انتج فهو اذن يحرك رجله وان قلت لكن زيدا ليس
يمشى لم يلزم انه يحرك او لا يحرك رجله واما ان كانت المستثناه من التالى فيجب ان يستثنى نقيض
التالى لينتج نقيض المقدم والا لم ينتج فانك ان قلت لكن زيد ليس يحرك رجله انتج ان زيدا ليس
يمشى واذا استثنيت فقلت لكن زيد يحرك رجله لم يلزم شئ وقد ظن قوم ان لزوم التالى للمقدم
فى المتصل اذا كان على سبيل الامكان كان حكم الاستثناء بالعكس وكان استثناء نقيض
المقدم ينتج نقيض التالى واستثناء عين التالى ينتج عين المقدم واستشهدوا الى هذا القول بقياس
ظنوا ان الفيلسوف ذكره فى كتاب النفس على هذه الصوره ثم ان جالينوس طعن عليه فراموا
ان ينصروا راى الفيلسوف وقالوا ان الشرطيه اذا كانت ممكنة الاتصال كان الاستثناء بالعكس
واوردوا فى تصحيح ذلك مثله مثل قول بعضهم انه ان كان هذا المقبل حيوانا فممكن ان يكون
انسانا لكنه ليس حيوانا فليس اذن انسانا لكنه انسان فهو حيوان وقول بعضهم ان كان فلان
فى البحر فممكن ان يغرق لكنه غرق فهو اذن فى البحر لكنه ليس فى البحر فليس اذن يغرق ويعنى
بالبحر كل ماء عميق ونحن نقول اما اولا فان الفيلسوف لم يستثن هناك البته بل اورد دعوين
متصلين متناسبين كلاهما متصلان وليس ولا واحد منهما استثناء عين الاخر اما ثانيا فنقول
ان الممكنه الاتصال لا ينتج وانما اغتر هؤلاء بالمواد والامثله ونحن نورد ايضا بازايها موادا
ينتج بها انها لا ينتج مثاله ان كان زيد فى السوق فممكن ان يكون قاعدا لكنه ليس فى السوق
فلا ينتج لكنه قاعد لا ينتج لكنه فى السوق لا ينتج لكنه ليس بقاعد لا ينتج اللهم الا ان يوجد الامكان
لا لجهه بل جزءا من التالى ويوجد فى الاستثناء كان من التالى وفى النتيجه ان كان الاستثناء من
المقدم واما السبب فى هذا فلانه ليس اذا امكن شئ عند وجود شئ تعلق وجود احدهما بالاخر
توجب حتى يلزم من رفع ووضع احدهما شئ بل يمكن ان يتكافئا فى الامكان واما الامثله التى
اوردوها فقد اوردوا امورا بعضها اعم من بعض وجنسا او كالجنس له والامكان ايضا
الذى وضعوه ليس امكانا حقيقيا بل امكانا عاميا على ما عرفناه ولم يكن فى ذكر هذا الفصل فائده
الا التنبيه لما رأى مختصرنا هذا على ان لا يغتر بما يقال من ذلك **فى القياس الاستثنائى
وشرطيه منفصله** اما ان كانت ذات جزءين موجبين فانهما استثنت عينه انتج نقيض التالى
وانهما استثنت نقيضه انتج عين التالى مثاله هذا العدد اما زوج واما فرد ولكنه زوج فليس
بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج واما ان كان احد الجزءين
او كلاهما سالبا لم ينتج الاستثناء النقيض فيه عين التالى كقولك اما ان لا يكون هذا الشخص
حيوانا واما ان لا يكون هذا الشخص نباتا لكنه ليس بحيوان لا ينتج لكنه ليس بنبات لا ينتج لكنه
حيوان ينتج فليس بنبات لكنه نبات فينتج فليس بحيوان او قولك اما ان يكون زيد فى الماء واما

ان لا يغرق لكنه فى الماء لا يلزم شيئا لكنه لا يغرق لا يلزم لكنه ليس فى الماء ينتج لكنه يغرق
واما ان كانت ذات اجزاء متناهيه فانها استثنت عينه انتج نقيض البواقى او منفصله
سالبه من البواقى وانها استثنت نقيضه انتج من البواقى منفصله حالها موجبه مثاله ان كل
عدد فهو اما زوج الزوج واما زوج الفرد او زوج الزوج والفرد او فرد اول او فرد مركب
فان قلت لكنه زوج الزوج انتج فليس اما كذا واما كذا وانتج فليس كذا ولا كذا وان قلت لكنه
ليس بزوج الزوج انتج اما زوج كذا واما زوج كذا واما فرد كذا الى ان يبقى
حد ان فيكون على حكم ما قلنا واما ان كانت الاجزاء غير متناهيه فلا فائده فى استعمالها
لان رفع الكل لوضع الواحد لا يمكن ووضع الواحد لرفع الكل لا يفيد لانه ان كان العرض هو ما
يوضع فوضعه ليس من القياس على انه نتيجه وان كان العرض ما يرفع فذلك غير حاصل عند
التوهم والتصور وربما وجدت قياسات استثنائيه يظن انها خارجه عن جمله ما عددناه
او لا تكون ويكون السبب فى ذلك ان الشرطيه تكون احدى المحرفات التى ذكرناها فى القضايا
الشرطيه وذكرنا انها كيف ترجع بالقوة الى المتصلات والمنفصلات فاذا اورد عليك شئ من
الاستثناآت خلاف ما علمت فاعمل فى رده الى المتصلات او المنفصلات فيكون الاستثناء والنتيجه
على ما علمت **قول الفيلسوف فى ان القياس الاستثنائى يتم بالحملى والخلف يتم ايضا بالحملى**
قال الفيلسوف الاستثنائى ان كان معلوم الشرطى بنفسه ومعلوم الحملى بنفسه لان كلامه على ان
المستثنى حملى فان القياس لا يفيد شيئا لانه ان كان الشرطى بينا ثم كان الحملى بينا فلا زمه بين من
غير حاجه الى ان يقاس وان كان الحملى بينا والشرطى غير بين لم يفد القياس فاذن القسم الباقى
ان يكون الشرطى بينا والحملى غير بين ويحتاج الى بيان واخره ينتهى الى قياس حملى فاذن مرجع القياس
الشرطى الى الحملى وبه يتم والقياس الخلف الذى سنذكره بعد فهو مؤلف من قياسين حملى واستثنائى
كما ستحققه من ذى قبل فهو انما يتم من الحملى من جهتين احدهما لان احد جزئيه حملى والثانى ان
شرطيه يتم بالحملى **فى ابانه ان كل قياس بسيط فانما يتم بمقدمتين** من البين ان المطلوب انما يعلم
بعد ما هو مجهول بشئ غيره ويجب ان يكون له نسبه ما ضروريه الى المطلوب ويكون لاجل تلك النسبه
يتبع فى الذهن المطلوب حتى اذا احضر هو مع المطلوب فى الذهن واحضرت النسبه حصل منه العلم
بالمطلوب فاما ان يكون تلك النسبة الى المطلوب بكليته فيكون يلزم عن وضعه او رفعه المطلوب
فيكون حينئذ انما اوجب فى الذهن بان وضعت تلك النسبه اليه بكليته فهذا بالضروره قياس
استثنائى لانه افترض لازم وملزوم ودلاله على النسبة بينهما والدال على النسبه هو الشرطى والملزوم
هو المستثنى واللازم هو النتيجه واما ان يكون النسبة الى اجزاء المطلوب فلا يخلو اما ان يكون النسبه
الى جزء جزء فى حكم يختص بذلك الجزء من اللزوم او الحمل والوضع اذ ليست النسبه الا هذه فحينئذ
لا يكون هذه النسبه داله على وجود النسبة بين اجزاء المطلوب ولكن على وجود جزء جزء فى
نفسه او ارتفاعه واما ان يكون نسبه توقع فيما بين الاجزاء نسبه هى المطلوبه فى الحكم فحينئذ
لا يخلو اما ان يكون هذا الداخل شيئا فى حكم شئ واحد او فى حكم اشياء مختلفه فان كان فى حكم
شئ واحد فيجب ان يكون فى الاقترانى بالقوه او بالفعل موجودا للاصغر وكلى عليه للاكبر
حتى يكون الحكم عليه سار ولا للحكم على الاصغر ويكون الاشكال التى عددناها فان كان فى حكم
اشياء مختلفه فاما ان يكون لكل واحد منهما مع كل اجزاء المطلوب نسبه ما موقعه للنسبه المطلوبه
فلا يخلو اما ان يتم وقوع ذلك بواحد من تلك الكثره فيكون القياس الواحد يتم بواحد منها واما

ان يكون اجتماعهما باجتماع نسبهما يوجب النسبه بينهما لا غير وحينئذ يكون الجمله كشئ واحد
وان كان كثيرا في العدد فيكون في حكم واحد لا في حكم كثير لان الجمله اجتمعت في معنى ايقاع تلك
النسبه كشئ واحد بذلك الشي ثم فيرجع الى ما قلنا واما ان يكون يفترق نسبهما لو احدهما نسبه الى
حرف وللاخر الى حرف اخر فان كان مثلا لب منهما نسبه الى ج ولد الى ه والمطلوب ج ه فلا يخلو اما
ان يكون للب الى د نسبه او لا يكون فان لم يكن لم يجب من المفترقين نسبتهما مجتمعه وان كان
للب الى د نسبه ما فلا يخلو اما ان يكون نسبه ب و ج و د نسبه يوقع لب الى د نسبه او لا يوقع فان
لم يوقع فليس يقع منها لب نسبه الى ه التي هي ابعد من د وان وقع لب الى ح نسبه فيكون اذن القياس
البسيط الاول هو الموقع للنسبه من ب الى د ثم لان لب الى د ولد الى ه نسبه فيصير لب الى ه نسبه
فيكون القياس مركبا لا بسيطا فقد بان ان القياس البسيط يتم من مقدمتين في القياسات المركبه
وانا كان الذي يبين به المطلوب فوق مقدمتين بل مقدمات كثيره فليس بقياس واحد بل
قياسات مختلفه بعضها يبين صغرى القياس القريب من المطلوب وبعضها يبين كبراه على نحو
ما دللنا عليه فتاره يكون المسان كلاهما قياسين صرفين فيصير هناك لكل مقدمه مقدمتان
وتارة منها استقراء والنماط حتى يبين مقدمه بالاستقراء والاستقراء مقدمات كثيره فعلى هذا
القياس يكون القياس على مطلوب واحد بمقدمات كثيره لانها لا يكون قريبه بل مصححه للمقدمتين
الاصلين للقياس وكيف يمكن ان يبين مطلوب واحد بمقدمات فوق اثنين فانه لا بد في القياس
الاقتراني من حكم كلي ومن حكم داخل فيه وهما تان مقدمتان فان وجد في اثنين من جملة ما فوق
اثنين هذا المعنى ولم يكن سبع اصلا فليس ذلك على التاليف كون والضحك علامة وليس للحملة
لان معنى الكبرى ان لا شي مما هو علامه فله علامه وكذلك له وقت وله ليس زمان يحتاج اليه
لانه لا نافع له فليس كل وقت زمان والحدود ينبغي ان يوضع مفرده من الحروف واما عند التاليف
والقول فيقال كل على ما يجب فيكون الحدود وقتا واله و زمانا ولكن عند القول يراد عليهما من
الحروف ما يتصل به وايضا يجب ان يراعى ما يقال مطلقا فيقال مطلقا كقولنا الانسان حيوان
وما يقال بشرط فيقال بذلك كقولنا غير المتناهي لا يعلم من جهة ما هو غير متناه وما يقال بسيطا
كقولنا الحيوان حساس وما يقال بتركيب كقولنا الانسان حيوان ناطق ذو رجلين فربما صدق
القول مرسلا ولم يصدق بشرط وربما يصدق بشرط ولم يصدق مرسلا وربما صدق بسيطا وكذب
مركبا وربما صدق مركبا وكذب بسيطا وقد اشير الى هذا في باري ارمنياس وتمم في سوفسطيقا واذا
اتفق ان قيل الحد الاوسط مكررا بالاشتراط فيجب ان يوجد المكرر منه مع الحد الاكبر لا الاصغر
اي ان الحد الاوسط يقع له تكرار ثلث مرات في الصغرى والكبرى ومرة اخرى وتلك المرة يجب
ان يوجد مع الاكبر ويدخل في النتيجة مثاله العدل خير وكل خير يعلم انه خير فالعدل يعلم انه خير
فان لم يوجد الخير في الاكثر لم يمكن ان يحل لانه لا معنى لقولك العدل خير انه خير وكذلك غير الشي
غير موجود وغير موجود متوهم من جهة انه غير موجود والانسان محسوس وكل محسوس فانه
سلف من جهة ما هو محسوس واذا اردت ان يبين مرسلا احدثت الاوسط مرسلا كقولك الخير موجود
والموجود معلوم وان اردت لا مرسلا بل مثل ان الخير معلوم ما اخذت الاوسط لا مرسلا وقلت
الخير موجود ما وكل موجود ما فهو معلوم ما او مثل ان الخير معلوم من جهة كذا قلت مثلا ان الخير
موجود ما الذي بالوجود الذي يخص ذاته وكل موجود ما فانه يعلم انه ذلك الموجود اي بالوجود
الذي يخصه فالخير معلوم الوجود الذي يخصه اعني انه معلوم انه خير وهذا بالحقيقة هي النتيجه

فان كانت النتيجه الاولى ان الخير يعلم انه موجود ما قال واذا اتفق فبدل مكان الاسم اسما
ومكان الاسم قولا ومكان القول اسما وبدل الخير مثلا بلفظ اخر لكن احد الاسماء مكان الاقوال
اكثر وقوعا في الحاجه اليه وان كان في القول جزء مستغنى عنه فاطرحه ليصير اسما مفردا مثلا لو كان
لا فرق بين قولنا ان المظنون ليس جنسا للمتوهم وقولنا ان المتوهم ليس مظنونا فاحذف ذكر
الجنس ليفرد المظنون وان كان احدهما ابين وان تخالفا في حقيقة الدلالة ولكن المقصود لا يتغير
بحذف الاثنين ويتعاضيق في هذا اذا كانت المسامحه اليسيره يوجب خللا فاكثرا في المقصود فلا
فرق بين مطلوبنا ان اللذه خير وان اللذه هي الخير اي ولا الخير غيرها فان اردت ان ينتج
ان اللذه خير وجعلت الحد الاكبر في القياس خيرا بلا الف ولام وان اردت ان ينتج ان
اللذه هي الخير حفظت في حدود القياس الالف واللام والا امكن ان يغلط وليس يستوي في
تفسير المقول على الكل ان يجعل معناه ان كل ما يوجد له ب يوجد له ا وان يقول ما يوجد فيه ب
في كله يكون الا انه يجوز ان يكون ب في بعض ذلك الشي الذي يوجد فيه فيكون ا في ذلك
البعض خاصة او فيه وفي الاخر وان يقول ما يوجد في كله ب يوجد فيه ا فيجوز ان لا يوجد ا في كله
واما الاول فان ب وضع موجودا بوجه ما في كل اشياء ووضع ا ايضا موجودا في كل تلك الاشياء
فان الكليه في الامرين جميعا وكان كانه يقول ان ا يقال على كل اشياء يقال على كلها ب ويعني
بكل كل واحد فان لم يفسر على هذه الجهة فليس يجب ان يقال على ج اذا لحب ب وهذه وصيه
في المقول على الكل وليست الحالات التي يلزم في هذا البيان وغيره ليست الحروف لا انا السنا
نضع هذه الحروف على انها اشياء محصله مفهومه بل للمتعلم ويدل اي حد اتفق مما نسبه هذه النسبه
اي نسبه مقول على الكل ونسبه واحد في حكم كان المهندس يرسم خطوطا ذوات عرض ليقرب
الى الحس بدل الخطوط الحقيقيه للتفهيم لا ان الكلام في هذه الخطوط الموضوعه كذلك حروفنا
في تعليمنا هذا واذا اختلطت قياسات في مثل قياس المركب وافردت الحدود فلا يستعمل بان
يحل كله الى شكل واحد بل ربما كانت من الاشكال المختلفه فحل كل واحد الى ما يليق به وفي القياسات
المبطله لمحمول هو حد او رسم يجب ان يتامل هل يبطل القول جملة او يبطل جزءا منه فانه يكون فيه
ابطال ايضا جملة مثل ان يحد ولو قال ان الانسان حيوان ناطق مائت فان هذا اما ان يبطل
بان يبين انه ليس حيوانا ناطقا مائتا ماخوذا بالجمله واما ان يبطل بانه ليس مثلا ناطق فانه
اذا لم يكن حيوانا ناطقا مائتا فان كان قصدك قصد ابطال الناطق وحده فاجعل الحد في
القياس ناطقا لا جميع ذلك كله فيضطرب عليك ويطول والمثال الذي في الكتاب انه اذا
جعل مثلا حد الماء انه جسم بسيط مشروب واريد ابطال هذا بابطال المشروب وحده يحد المشروب
وحده مثل قولنا ماء البحر ماء وماء البحر ليس بمشروب فليس كل ماء بمشروب فليس اذا الماء جسما
بسيطا مشروبا والقياس الشرطي فلا تحل كله الى القياسات الاقترانيه فانه لا يحل اليه الشرطيه
بل القياس المستثني وكذلك الخلف فانه لا يحل كله الى الاقترانيات بل الذي يبين المحال
قال والفرق بين القياسات الشرطيه الاخرى وبين الخلف ان الشرطيه من مقدمتي القياس
الشرطي في كل قياس يحتاج ان يقر به المخاطب وما لم يواف في كل واحد منهما لم يمكن استعماله
في القياس فان الخصم ان لم يقبله ولم يعترف بصدقه او شهرته لم يلزمه شي انك لو احببت ان يستعمل
قولك انه لو كان للاضداد قوه واحده فلها علم واحد ولكن للاضداد قوه واحده فاذن لها علم
واحد فلم يسلم الخصم هذا الاتصال لم يمكنك ان يستمر في قياسك ويسلم منه من الراس لانها مختلفه

واما الشرطيات اللتان في الخلف فالاولى انه ان كان هذا كاذبا فنقيضه حق فهو مما لا يحتاج
ان يتواطا عليه كل مرة ولا اشكال من سكره ولا ايضا الخلف بما دونه في قياس قياس وكذلك قد
يستعمل مصرحا به بالقوة لا بالفعل والاخرى انه اذا وضعت هذه المسكوكة لزم منها كذا وكذا المحال
وليس يحتاج هذا ايضا الى تقرير ومواطاه لان لزوم المحال قد فرغ عنه وهذا كالسبعة مثل
قولك فاذا اذا اصبنا القطر مشاركا للضلع كان الزوج مساويا للفرد فلا يحتاج الى تقرير وتواطى
واشار الفيلسوف الى ان غير هذه قياسات شرطية يجب ان ستفقد ويعلم وكذا ان يتكلم فيها ولكن
في الحالات كلها لا ينحل الشرطية الى الاقترانيات لانها اما موضوعة بتواطؤ وتقرير واما بينه
ظاهره لا يحتاج الى تقريرها في الخلف فيكون موضوعه ايضا لا بقياس واذا وجدت المقدمات
وكان القياس في شكل فرد ما حل الى شكل اخر الا ما لا ينحل مثل رابع الثاني وخامس الثالث ومما
يشاركه الشكل الاول في الانتاج فانه ينحل اليه مثل الضرب الثاني منه للشكل الثاني فلا يشاركه
في انتاج كله كلي غير الشكل الثاني واما المنتجات للجزئيات من الشكل الاول فينحل الى الجزئيات
الشكلين الاخرين السالب الى الشكلين جميعا والموجب الى الثالث ولا يسكافا وما ينحل من الشكل
الاول فليس دائما يحفظ الحدود بحالها بل ربما انقلب الاصغر اكبر والاكبر اصغر ولا بد من
ذلك لامكان عكس النتيجة واما ما ينحل من الاول اليهما فيحفظ الحدود بحالها والاول يشارك
الثالث في ان كل واحد منهما ينعكس الى الاخر بعكس الصغرى وحيث ينعكس الكبرى في الثالث
فقد جعلته اولا صغرى ثم عكسته لانك تريد ان تجعل موضوعه موضوع المطلوب ويشارك الثاني
في ان كل واحد منهما ينحل الى الاخرى بعكس الكبرى وحيث ينعكس الصغرى في الثاني فقد جعلته اولا
كبرى ثم عكسته لانك تريد ان تجعل محموله محمول المطلوب واما الشكل الثاني والثالث فانما ينحل فيما
بينهما ضرب واحد من هذا الى ذلك ومن ذلك الى هذا وذلك هو الذي كبراه سالبة كلية فيهما
جميعا وينحل بعكس الصغرى من كل واحد منهما قال الفيلسوف وقد يقع كثيرا غلط لتشابه دلالتي
قولنا ليس هو هذا وقولنا هو لا هذا واختلافهما في الحقيقة مثل ان تقول فلان ليس هو بابيض او
تقول فلان هو لا ابيض فان احدهما بالحقيقة سالبة والاخرى بالحقيقة موجبة ولكن معدولة
فليس سالبة قولنا هو ابيض قولنا هو لا ابيض ولكن ليس هو ابيض ولنقرب ذلك الى الذهن بمثال فنقول
ان نسبة قولنا يمكن ان يمشي الى قولنا هو لا ابيض لان كل واحد من الموجبتين فيه لفظتان هناك
يمكن ويمشي وههنا هو وابيض وقد يدخل حرف السلب في الجانبين جميعا بين اللفظين ويترك
اللفظ الاول بحاله ولم يعمل فيه وكذلك قولنا يعلم خيرا ويعلم لا الخير او يقدر ان يمشي ويقدر ان
لا يمشي ثم معلوم ان النقائض ليس هي هذه بل قولنا ليس يمكن ان يكون ليس يعلم الخير ليس يقدر
ان يمشي اما ان هذه نقائض فلا شك فيها واما ان تلك ليس بنقائض فلان يمكن ان يمشي ويمكن
ان لا يمشي قد يصدقان معا وكذلك عالم بالخير وعالم لا بالخير يصدقان معا والنقائض لا يصدق
معا فاذن ليس هذه وتلك النقائض واحدة فكذلك ليس قولنا ليس هو ابيض وقولنا هو لا ابيض
شيئا واحدا وعلى هذا القياس اذا قلت هؤلاء مساو دللت على شيء محدود وهو الغير المساوي
واما اذا قلت ليس مساويا رفعت المساواة فقط ولم يجب ان يكون هناك موضوع محصل بل لعله
معدوم الذات صدق عنه نفي المساواة لانه اما ان يكون مساويا واما ان لا يكون مساويا وليس
يجب ان يكون اما مثبتا وبا او يكون شيئا هو غير مساو وبالجملة السلب يصدق على كل ما يوضع على
المعدوم والمعدول يصدق على عدم شيء في موضوع موجود محصل ومما يقرب الى الفهم ان يجعل

بدل هو عودا فنقول عود ابيض وعود لا ابيض وليس عود ابيض فانت تعلم انه اما ان يكون
عود ابيض واما ان لا يكون ابيض وليس يجب ان يكون اما عود ابيض واما عود لا ابيض
فربما كان ليس بعود فقولنا ليس عود ابيض يصدق على ما ليس بعود وقولنا عود لا ابيض
لا يصدق الا على العود وكذلك ليس هو ابيض يصدق على ما ليس هو وقولنا هو لا ابيض لا يصدق
الا على ذلك الهو وهو الموضوع المحصل الذي يشار اليه بهو واذ تبين ان قولنا هو لا ابيض
ليس سالبة قولنا هو ابيض ولا ايضا سالبة قول اخر لان الحد هو ابيض فاذن ليس هذا
القول سالب هو موجب وسالبه هذا القول هو قولنا ليس هو ابيض لا غير وقولنا هو ابيض
سالبة تقابلها وهو ليس هو لا ابيض وبينهما تناسب ما فان الموجبة المعدولة بحيال السالبة البسيطة
ولخص منها لكنا في الصورة لا نضع هكذا بل نضع اولا الموجبة المحصلة ولكن علامتها آ فنجعل ان
نضع عندها لا محالة ما يلائمها وهي السالبة المعدولة ولكن علامتها د ونضع بازاء كل نقيضه
فنقيض آ ب ونقيض د ح فا و ب على الطول وآ و د على العرض   آ هو ابيض ب ليس هو ابيض
وآ ح على القطر الاول ود ب على القطر الثاني فا و ب ود و ح لا   قطر الاول / الثاني
يجتمعان البتة ولكن كل ما يقال له ح يقال له ب فما هو لا ابيض   د ليس هو لا ابيض
فليس هو ابيض والا فهو ابيض وهذا محال وليس كل ما هو ب فهو ح
كما قلنا ان كل ما هو عود لا ابيض فليس عود ابيض ولا ينعكس حتى يكون كل ما ليس عودا
ابيض فهو عود لا ابيض والحكم في طرف آ و د بالعكس فكل ما يقال له آ يصدق عليه د ولا
ينعكس فليس كل ما ليس عودا لا ابيض فهو عود ابيض والبيان في   والعود
واحد ثم آ و ح لا يجتمعان البتة كما لا يجتمع عود ابيض وعود لا ابيض واما ب و د اللذان
في القطر الثاني فيجتمعان في الصدق كما يجتمع ان تقول للحجر ليس هو عودا ابيض ولا ابيض
وكما نقول ان العنقا ليس هو ابيض وليس هو لا ابيض والا فالعنقا هو لا ابيض فهو شيء
موصوف بانه لا ابيض وموضوع والمعدوم غير موضوع لشيء ولا هو به له والفرق بين السالبة
المحصلة وبين الموجبة المعدولة من جهة انفسهما وقد تعرف الفرق بينهما اعتبارنا ذلك في القضايا
المحصورة فان قولنا كل انسان هو ابيض اذا اصرف الى العدول صار كل انسان هو لا ابيض
واذا سلب السلب الذي يخصه قيل ليس كل انسان ابيض وقوة المعدولة تكون قوة الصدق ويجتمع
مع المحصلة على الكذب واما الاخرى فانه على الحقيقة ومعرفة هذا ومعرفة العدمية يستقصى
في باري ارمينياس واذا كان السالب البسيط ليس هو المعدول الموجب شيئا واحدا فالقياس
عليهما ليس واحدا ولا ايضا اذا كانا في المقدمات كان حكم اللزوم واحدا فيجب ان نراعي هذا
حتى لا نوجد المعدول الموجب على انه سالب فان القياس المنتج كقولنا كل انسان هو لا موسوس
هو الضرب الاول المنتج الموجب الكلي وكبراه مثلا ان كل حيوان هو لا موسوس واما السالب الجزئي
والكلي فضرب اخر منه ومن شكل اخر غيره على ما نعلم وقد يعرض مثل هذا الخطا في التلازم فانا
اذا اخذنا محمولا وموضوعا يلزم احدهما كل الاخر ولا ينعكس ورسمناهما ترتيبا بان وضعنا الملازمة
فوقا وعلامتها آ والملزومة تحت وعلامتها ح كما ان الابيض لو كان تحت والملون آ فكل ابيض ملون ولا
ينعكس ثم نضع بازاء كل واحد منا قضه ولكن مناقض آ ب وهو ما ليس بملون آ ملون ب ليس بملون
ح ابيض د ليس بابيض ومناقض ح د وهو ما ليس بابيض وجدنا اللزوم في جانب ب د بالعكس
فكان الفوقاني ملزوما والسفلاني لازما مثل انه ما ليس بملون ليس بابيض ولا ينعكس عليهما في

هذه الصورة فليس ان اللزوم هناك بالعكس وبيانه ان د و ج لا يخلو شيء من ان يصدق
عليه احدهما ويكذب الآخر فان كذب د صدق ج فصدق آ فكذب ب ضرورة لانه ج لا
يلزم كل آ فاذن د قد يصدق على بعض ما هو الذي لا يصدق عليه ج ويكون حينئذ كذب
ب فاذن قد يصدق على ما يكذب عليه ب فلا يخلو من ب وآ واما ب و ج فلا يصدقان معا لا
ب و آ لا يصدقان معا واذا صدق ب كذب آ واذا كذب آ كذب د فان لم يوجد البعض
على ما ينبغي بل غلط فوضع مكان السالبة المناقضة معدولة موجبة لم يلزم ان يكون اللزوم
والانعكاس على هذا الترتيب او يعرض منه محال فانه اذا كان آ و ب بحيث لا يمكن ان يقال
على الحقيقة كل شيء اما آ واما ب بل شيء ما معين كقولنا كل عين اما بصيرة واما هي لا بصيرة و
كذلك ج و د ثم اخذ كالنقيضين لزم محال فلنضع المعدولتين ولكن معدولة آ د ومعلوم انها
مخالفة لب على ما بينا فتكون من وجه مناقضة لا آ ولب لان في ب ما لا يصدق د فهي مثلا
كالمتوسطين آ و ب وهي مخالفة لهما جميعا ونضع كذلك ب لج ولد واذا كان حكم المعدول
كحكم النقيض والسالب قولنا كل ج آ ولا ينعكس صح ان كل د ب ولا ينعكس واذا صح ان كل
د ب ولا ينعكس صح على الوجه الذي وضع ان كل ب د ولا ينعكس وكان صح ان الكلام بالعكس
ان كل د ب ولا ينعكس هذا خلف ولزم من وضعنا حكم المعدولتين في التلازم كحكم السالبتين
ولكن يمكن ان يقول قائل انه لم يلزم من ذلك ولكن من وضعنا الحال بين المعدولتين والسا
كالحال بين النقيضين او الحال بين الموجبتين البسيطتين والمعدولتين وليس كذلك فان
ب مقولة على ب و د مقولة على ب **المقالة الثانية في استقراء النتائج** المقاييس التي تنتج الكليا
تنتج ذلك الكلي والجزئي تحته وعكسهما المستوى وعكس النقيض ولكن تنتج الاول بالذات
وهذه بالعرض على سبيل اللزوم ومعنى عكس النقيض ان يجعل مقابل المحمول بالايجاب والسلب
موضوعا ومقابل الموضوع محمولا مثل انه اذا انتج كل ب آ انتج ما ليس ب ليس آ والجزئية الموجبة
تنتج على ما سبق عكسه وعكس نقيضه واما السالبة الجزئية فليست تنتج شيئا لانها لا تنعكس وههنا
وجه آخر وهو ان القياس الكلي في الشكل الاول اذا قام بالفعل على الحد الاصغر قام بالقوة
على كل ما شاركه تحت الاوسط اعني كل موضوع مثله للاوسط ايضا وعلى كل موضوع للاصغر
فاذا احضرت هذه الموضوعات في الذهن انعقدت قياسات اخرى في الحقيقة كانها ليست
قياسات اخرى بل القياس الاول للاتصال بالذهن معا فالوجه الاول نتيجته مع نتيجته
والوجه الثاني نتيجة تحت نتيجة واما في الشكل الثاني فانا ننتج النتيجة ما تحتها لا ما تحت الاصغر لان
الاكبر بالفعل غير مقول على الاوسط بل على ما بالقوة واما القياسات الجزئية فلا ننتج نتائجها
ما تحتها بحكم القياس لان ذلك انما يمكن حيث يكون النتيجة كلية فنقوم بالقياس الذي هو
في الحقيقة ننتج النتيجة المستنتجة مقام الكبرى فظن للاتصال انه عن قياس واحد لزم واما
اذا كانت النتيجة جزئية فلا يمكن ذلك واما التي معها فممكن وان لم يمكن للنتيجة الجزئية ان ننتج
ما تحتها في الاول فكذلك في الآخرين واذا كان في الآخرين لا ننتج النتيجة الكلية ما معها
لان الحكم على الاوسط غير مبين اي غير موضوع بالفعل مبين ويحتاج الى بيان فكم بالجزئي ان
لا ننتج الجزئية جزئية معها ولكن يظن ان في الشكل الثالث قد ننتج النتيجة ما معها والصواب
ان ذلك ليس مع النتيجة لانه ليس موضوعه بالفعل مرتبا تحت الاوسط مع موضوع النتيجة الا انه
فيكون معها وانما يكون معها اذا كان بالفعل موضوعا وموضوع النتيجة الاول تحت الاوسط

فيكون الحكم عليهما كالواحد والقياس عليهما في الظاهر كالواحد واما اذا كان يحتاج الى
عكس وبيان فلا ان بالجملة انما يكون معها اذا كانت نسبتها الى الكبرى واحدة وانما يكون
تحتها اذا كانت النتيجة تصلح ان تصير كبرى **في النتيجة الصادقة من مقدمات كاذبة**
لما كان القياس كالمقدم والنتيجة كالتالي يجب من وضع المقدم وهو صحة القياس اي وصدق
وضع مقدماته وصواب تاليفه ان يكون النتيجة لا محالة صادقة وليس يجب برفع المقدم وهو
كذب المقدمات او فساد التاليف كذب النتيجة لا محالة بل قد يمكن ان يكون من مقدمات
كاذبة نتيجة صادقة لا لان المقدمات اوجبته بل اتفق ان كانت صادقة بذاتها وعارضة لهذه
المقدمات والمقدمة الكاذبة اما ان يكون جزئية واما ان يكون كلية والكلية اما ان يكون
كاذبة بالكل وهي التي ضدها صادق او كاذبة في البعض كقولنا كل حيوان انسان وهي
التي نقيضها دون ضدها صادق ولا يخلو الكاذبة في الشكل الاول اما ان يكون احدى
المقدمتين او كلتيهما فان كانت احدى المقدمتين وهي الكبرى وكانت كاذبة بالكل والقياس
كلي امتنع ان ينتج صادقة وذلك لان ضدها صادق وينتج ضد تلك النتيجة صادقة ولا تصدق
هي وان كانت الصغرى هي الكاذبة بالكل امكن ان ينتج صادقة بل يكون كل ج آ وكل ب
كنوعين تحت جنس هو آ وليس شيء من ج ب هو الحق واخذ ضدها وهو ان كل ج ب فانتج كل
ج آ فكذلك ان كانت آ ب مقدمة سالبة وآ جنس غريب من جنس ج ب فلا يقال على احدهما
ولا احدهما على الآخر فاذا كذب ان كل ج ب وصدق ولا شيء من ب آ انتج حقا انه ليس شيء
من ج آ واما ان احدث الكبرى كاذبة في البعض او كلاهما كاذبتين في الكل او في البعض جاز
ان ينتج صادقة مثال الكاذبتين في الكل كل انسان حجر وكل حجر حيوان كل انسان ولا شيء
من الناس بحيوان وللصغرى الكاذبة وكبراهما كاذبة في البعض كل ققنس فرس وكل فرس
ابيض فكل ققنس ابيض او لا شيء من الفرس باسود ومثال الكاذبتين في البعض كل انسان
ابيض وكل ابيض حيوان او لا شيء مما هو ابيض بفرس ومثال التي الكاذبة وحدها هي الكبرى
ولكن بالبعض كقولنا كل ققنس ابيض وكل ابيض حي وللسلب كل ثلج ابيض ولا ابيض بحي
فان كانت الكاذبة في البعض هي الصغرى والكبرى صادقة كان لزوم صدق كقولك كل مشاء
انسان وكل انسان حيوان وللسلب كل فكري عملي ولا شيء مما هو عقلي بحيوان اي حيوان
طبعي واما اذا كان القياس ينتج الجزئي فقد ينتج الصدق كيف كانت المقدمات ولتكن الصغرى
صادقة والكبرى كاذبة في الكل كقولنا بعض الابيض ثلج وكل ثلج حي وللسلب كقولك بعض
الابيض انسان ولا شيء من الناس بحيوان ولنجعل الكبرى في الجزء كقولك بعض الكثير جسد وكل
جسد حيوان او لا شيء من الجسد بحيوان ولنجعل الكبرى صادقة والصغرى كاذبة في الكل كقولك
بعض الاول ققنس وكل ققنس حيوان وللسلب بعض العدد بياض ولا شيء من البياض بحيوان
ولنجعلهما كاذبتين لكن الصغرى في الكل والكبرى في البعض كقولك بعض ما هو اسود ابيض
وكل ابيض حي او ولا ابيض بحي ولنجعلهما كاذبتين في الكل كقولك بعض البياض عدد وكل عدد
حيوان وللسلب بعض الاسود ققنس ولا ققنس بحيوان واما في الشكل الثاني فقد يجتمع الصدق
من الكاذبتين والكاذبة الواحدة كيف اتفق اما في القياسات الكلية فان السالبة الكلية والموجبة
الكلية يتضادان في اي وضع اتفق فاذا صدق في وضع وغير فصيرت السالبة موجبة والموجبة
سالبة على التضاد كان كذب فانتج تلك النتيجة بعينها واما اذا كانت احديهما صادقة والاخرى

كاذبة بالكل فمثاله ان يكون الحد الاوسط جنسا للطرفين المتباينين كقولك كل فرس حيوان
ولا شيء من الناس بحيوان فلا شيء مما هو فرس بانسان وبين ان الكذب في انهما كانا واحدا
وكذلك ان كانت الكاذبة منهما في البعض وهي سالبة كقولك لا شيء من الابيض حيوانا وكل
غراب حيوان او موجبة كقولك كل ابيض حي ولا شيء من القير بحي وكذلك وان كذبتا جميعا في
البعض كقولك كل اسود حيوان ولا ابيض بحيوان واما اذا كانت القياسات منتج الجزئي
فلتكن الصغرى صادقة جزئية موجبة والكبرى كاذبة في الكل كقولك بعض الابيض حيوان
ولا انسان بحيوان فلنجعل الكبرى موجبة كاذبة في الكل كقولك ليس بعض الابيض بغير متنفس
وكل حيوان غير متنفس ولنجعل الصغرى كاذبة والكبرى سالبة صادقة كقولك بعض العدد
حيوان ولا شيء من العدد بحيوان ولنجعل الكبرى موجبة صادقة كقولك ليس بعض المشاء بحيوان
وكل انسان حيوان او لنجعلهما جميعا كاذبتين والكبرى سالبة فيكون المثال فيهما هو والسبب
هو الذي في القياس الكلي بعينه كقولك بعض الحجر حيوان ولا شيء من الناس بحيوان فاذا
جعلت الكبرى موجبة فالمثال ليس بعض الماشي بحيوان وكل علم حيوان واما في الشكل الثالث
فكذلك قد يجتمع صدق من كاذبتين وكاذبة مع صادقة كيف اتفق اما الكاذبتان في الكل
كقولك كل غير متنفس مشاء وكل غير متنفس انسان فان جعلت الكبرى سالبة كقولك كل ققنس
اسود ولا شيء مما هو ققنس بحيوان وكذلك ان كانتا كاذبتين في البعض كقولك كل ابيض حي
وكل ابيض حيوان او لا شيء من الابيض بحيوان ومثال صادقة مع كاذبة بالكل سالبة كبرى كقولك
كل ققنس ابيض ولا شيء مما هو ققنس بحيوان وصادقة مع كاذبة في الكل صغرى كل ققنس اسود
ولا شيء من ققنس هو غير متنفس فان جعلنا موجبتين والكبرى هي الكاذبة في الكل فمثاله كل
ققنس حي ولا ققنس اسود او بالعكس كقولك كل ققنس اسود وكل ققنس حي ومثال صادقة مع كبرى
كاذبة في البعض موجبة كقولك كل انسان ذو رجل وكل انسان بحد وان عكست الصدق عكست
الترتيب فان جعلت الكبرى سالبة فمثاله كل انسان ذو رجل ولا انسان بحد فان جعلتها
الصغرى مثل كل انسان حد ولا انسان واحدا بفرس واما في القياسات المنتجة للجزئيات
فانقل اليها الحدود من الكليات ولا تجد الجزئي كاذبا في البعض بل في الكل فبين من جميع ما قيل
ان النتيجة الصادقة قد تكون من مقدمات كاذبة كما ان وضع التالي بعينه قد يكون من مقدمات
كاذبة كما ان وضع التالي بعينه قد يكون مع ارتفاع المقدم على ما بينا قبل والنتيجة الكاذبة
لا تكون مع صدق المقدمات كما ان ارتفاع التالي لا يصح ان لا يرتفع معه المقدمات والمقدمات
الصادقة تلزمها ضرورة نتيجة صادقة كما ان وضع المقدم يلزمه التالي ضرورة وكذب المقدمات
لا يلزمها كذب النتيجة كما ان رفع المقدم لا يلزمه رفع التالي لا محالة مثلا ان كان هذا ابيض فهو
جسم ذو عظم لكنه ليس بجسم فليس بابيض لكنه بابيض فلا يلزم انه ليس بجسم لكنه جسم فلا يلزم انه
ابيض **في بيان الدور** بيان الدور ان توجد النتيجة وعكس احدى المقدمتين فينتج المقدمة الثا
مثل قولك كل ج ب وكل ب آ فينتج كل ج آ فان اخذت كل ج آ وكل آ ب انتجت كل ج ب وان اخذت
كل ب ج وكل ج آ انتجت كل ب آ ويحتاج ان تكون المقدمة التي تضاف الى النتيجة منعكسة على نفسها
مثل كل ج ب وكل ب ج وهذا العكس في الموجبة ظاهر واما في السالبة فالعكس فيه ان يكون المسلوب
خاص السلب عن الموضوع فيكون موجودا في كل ما ليس موصوفا بالموضوع كما ان العكس في الايجاب
انما يكون حيث يكون الايجاب خاصا بالموضوع فيكون مسلوبا عن كل ما ليس موصوفا بالموضوع

ومثل هذا السلب قولك لا شيء من الجواهر بعرض فينعكس العكس الذي يخص هذا الموضوع فما
ليس بعرض فهو جوهر وهذا بالحقيقة لازم العكس او لا شيء مما هو له متعلق الوجود بالغير
ينعكس فما ليس متعلق الوجود بالغير فهو له فالاول ايضا يلزمه هذا مثاله اذا كان لا شيء من
ب آ وانعكس لا شيء من آ ب على ان كل ما ليس آ فهو ب فلزم ان كل ما ليس ب فهو آ والا فليكن
بعض ما ليس ب ليس آ فهو ب يلزم ان بعض ما ليس آ فهو ب هذا خلف فاذا اذا اوجبنا هذا
الا انه يلزم عكس مقدمة فهو يلزم المقدمة ايضا واما الجزئية السالبة كقولنا ليس بعض ج آ فانما
ينعكس ان كل ما ليس بعضه آ فهو ج فان كانت احدى المقدمتين منعكسة دون الاخرى كانت
هي التي تنضم الى النتيجة في انتاج الاخرى ولا يمكن في الضرب الاول من الشكل الاول مقدمته
انعكست انتجت مع النتيجة المقدمة الاخرى لكن ان كانت المنعكسة كبرى بقيت كبرى في القياس
الثاني والصغرى بقيت صغرى في القياس الثاني فان كانت الكبرى سالبة كقولنا ولا شيء من
ب آ فينعكس العكس الذي يخص هذا الموضوع ان كل ما ليس آ فهو ب فاخذ النتيجة محولة من السلب
الكلي الى العدول فنقول كل ما هو ج فليس آ وكل ما ليس آ فهو ب ينتج كل ج ب واما انتاج الكبرى
فسهل بان نعكس الصغرى فيكون كل ب ج ولا شيء من ج آ واما القياسات المنتجة للجزئي فمن
ان الكبرى لا يمكن ان ينتج من النتيجة وعكس الصغرى واما الصغرى فقد يمكن في الموجبتين مثل هذا
بعض ج آ وكل آ ب بعض ج ب في الموجبة والسالبة لا يمكن ان الصغرى تكون سالبة جزئية ولا نج
في بيان الدور في الشكل الثاني اما الموجبة من المقدمتين فلا يمكن ان ينتج دور الا نحو انتاج
السالبة بل نحو نذكره لان القياس حينئذ يكون من سالبتين فلا ينتج البتة وخصوصا موجبتين
واما السالبة فلا تخلو اما ان تكون صغرى واما ان تكون كبرى فان كانت السالبة كبرى فالقياس
كلي والنتيجة سالبة كلية فاذا عكست الصغرى الموجبة الكلية وقرنتها بالنتيجة انتجت السالبة الكبرى
بالشكل الاول واما ان كانت السالبة هي الصغرى فلا يمكن الا ان تعكس الكبرى والنتيجة معا فيرجع
الى الشكل الاول فينتج حينئذ عكس الصغرى ثم نعكس فان كان ليس من شرط بيان الدور ان
يعكس فيه الا عكس واحد فليس هذا من بيان الدور وان كان بيان الدور يتم باي عكوس كان
تلك المقدمات او لوازمها باعيانها فهذا بيان الدور واما اذا اريد انتاج الموجبة وهي صغرى
فيحتاج الى الشرط الذي يخص السالب مثاله كل ج آ ولا شيء من ب آ فلا شيء من ج ب ثم نقول
كل ما هو ج فليس ب وكل ما ليس ب فهو آ وكل ج آ فهذا انما يتبين باخذ لازم الكبرى ولازم النتيجة
اذا كانا بالشرط المذكور من غير عكس فيجوز ان يسمى هذا بيان دور ويجوز ان لا يسمى على ما
قلنا واما اذا اريد انتاج الموجبة وهي كبرى فيحتاج ان نعكس النتيجة العكس الذي يخص هذا
الموضع حتى لازم الصغرى اذا كانت بالشرط المذكور مثاله اذا كان القياس لا شيء من ج آ
وكل ب آ فلا شيء من ج ب فنقول ط هو ب فليس ج وكل ما ليس ج فهو آ فكل ب آ فهذا ايضا في
كونه بيان الدور على ما قيل في غيره فيفارق هذا الشكل الشكل الاول من هذه الجهة وهو
انه في انتاج السلب انما يوجد لازما السالبتين او يوجد عكس النتيجة ولازم مقدمة ومن غير
هذه الجهة لا يمكن فان كانت المقدمات هكذا امكن بيان الدور واما ان كانت الصغرى
جزئية فلا يمكن ان يبين منها ومن النتيجة الكبرى البتة ولكن ان كانت سالبة امكن من النتيجة
وعكس الكبرى ان يبين هي في الشكل الثاني وان كانت موجبة لم يمكن لانه لا قياس عن سالبتين
ولكن بين على النحو الذي بينا لا غيره **بيان الدور في الشكل الثالث** واما في الشكل الثالث

فلا يمكن ان يتبين فيها كلية البتة لان النتيجة الجزئية مع عكس مقدمة كيف كانت لا تنتج الا جزئية
واما الجزئية فان كانت كبرى والنتيجة موجبة مثل قولك كل ج ب وبعض آ ب فيمكن لانا اذا عكسنا
كل ب ج وبعض ب آ انتج بعض ج آ وان كانت صغرى لم يمكن لانا اذا اخذنا ان بعض ب آ و
اضفنا اليها عكس الكبرى وهو كل ب آ انتج لا المطلوب ولكن عكسه ولم يكن كلامنا في ذلك ولكن
اذا جوزنا مثل هذا في الثاني فعسى يجوز ان يجوز في الثالث فان اختلط موجب وسالب والموجب
كلية امكن انتاج السالبة لانك تقول ليس بعض ج آ وهو النتيجة وتضيف اليها للصغرى وكل
ج ب ينتج ليس بعض ب آ فان كانت الكلية هي السالبة لم يمكن ان ينتج الصغرى الجزئية الموجبة
من سالبتين الا ان تعكس السالبة على النحو المذكور فتقول بعض ج ليس آ وكل ما ليس بعضه او كله آ
فهو ب فتقول بعض ج ب فقد بان ان البيان الدوري في الشكل الاول للموجبات لا يخرج
من الشكل الاول حقيقة ولا تخيلا واما السوالب فقد يكون البيان من الشكل الاول ولكنه
يخيل كانه من الثالث لانك تعكس المقدمة السالبة فتقول كل ما لا يوجد فيه آ يوجد فيه ب فتجعلت
آ و ب محمولين معا واما الشكل الثاني فالبيان فيه اما من الشكل الاول عند التحصيل فان كان
في الشكل الثاني واما على الوجه الذي يخيل الشكل الثالث واما في الشكل الثالث فانه يمكن ان
يكون البيان الحقيقي كله منه واما المخيل فكان في غيره منه فكيف فيه وما كان من الشكل الآخر
انما يتبين بالرجوع الى الاول فيحتاج الى عكس النتيجة فيكون بيان الدور فيه اما ناقصا واما معدوما
اذ الحد بيان الدور ما تم بالنتيجة وعكس مقدمة **في انعكاس القياس في الشكل الاول**
عكس القياس هو ان يوجد مقابل النتيجة اما نقيضها واما ضدها ويضاف الى احدى المقدمتين
فينتج مقابل المقدمة الاخرى ومن الضرورة ان مقابل النتيجة اذا اجتمع احدى المقدمتين
ابطل الاخرى فان كانتا كليتين فالنتيجة لم يبطل الا ان اخذ المقابل بالتضاد والتناقض
مختلف فلنضع ان كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ فان قلنا لا شيء من ج آ وكان كل ب آ انتج لا شيء
من ج ب وكان كل ج ب فاحد الضدين انتج ضد الصغرى وان اخذنا النقيض انتج النقيض للصغرى
وكله من الشكل الثاني واما ان اضفنا اليها الصغرى فقلنا او لا شيء من ج آ وكل ج ب انتج
من الثالث انه ليس كل ب آ وكذلك لو قلنا لا كل ج آ فاذن لا سبيل الى انتاج مضاد الكبرى
لان الثالث لا ينتج عاما ولا بد من ان يكون الشكل هو الثالث ولنضع ان كل ج ب ولا شيء من
ب آ فلا شيء من ج آ ولنأخذ مضاده وهو ان كل ج آ وكان لا شيء من ب آ انتج ضد الصغرى
ولنأخذ نقيضه فينتج نقيض الصغرى وذلك من الثاني فان اخذنا مع النتيجة المعلومة الى الضد
او المناقض الصغرى انتج الكبرى لا غير وذلك من الشكل الثالث ولنضع الصغرى جزئية
فحينئذ ان عكست النتيجة الى المناقض بطلتا معا وبالتضاد لم يبطل شيء فلنضع ان بعض ج ب
وكل ب آ فبعض ج آ فنعكس النتيجة الى السلب المناقض انه ليس شيء من ج آ وكل ب آ انتج بعض
الصغرى او نضيف اليها الصغرى فينتج ليس كل ب آ فان اخذنا بالمضادة وهو ان ليس بعض
ج آ وكان كل ب آ انتج ليس بعض ج ب وهذا لا يبطل ان بعض ج ب او الصغرى فقلنا ليس
بعض ج آ وبعض ج ب كانتا جزئيتين ولم ينتج التأليف من جزئيتين من الشكل ولنضع ايضا
بعض ج ب ولا شيء من ب آ فلا كل ج آ ولنأخذ نقيضه فنقول كل ج آ وبعض ج ب فبعض
ب آ فهو نقيض الكبرى او نضيف اليها الكبرى فيكون كل ج آ ولا شيء من ب آ ينتج نقيض الصغرى
واما اذا اخذنا الضد فلا ينتج لانا ان قلنا بعض ج آ ولا شيء من ب آ ينتج ليس بعض ج ب

وهذا لا يبطل قولنا بعض ج ب واذا اضفنا الى الصغرى لم ينتج **واما في الشكل الثاني** قال اما
في الشكل الثاني فانه لا يمكن ان يوجد مقابل النتيجة مع الصغرى فيبطل الكبرى بان ينتج ضده
بل بان ينتج نقيضه لان القياس حينئذ ينعقد من الشكل الثالث وذلك لا ينتج الكلي واما
مع الكبرى الصغرى فان عكست النتيجة بالمضادة انتجت ضد الصغرى او بالتضاد انتجت نقيض
الصغرى لان القياس يكون من الشكل ولا يمنع ذلك هناك فليكن الكبرى موجبة مثل ان لا شيء
من ج آ وكل ب آ فان اخذنا كل ج ب او بعض ج ب وقلنا لا شيء من ج آ انتج في الحالين انه لا كل
ب آ فان اخذنا كل ج ب وكل ب آ انتج كل ج آ فان اخذنا بعض ج ب وكل ب آ انتج بعض ج آ
ثم فليكن الكبرى سالبة مثل ان كل ج آ ولا شيء من ب آ ولنأخذ اما كل ج ب او بعض ج ب
وقلنا وكل ج آ انتج في الحالين بعض ب آ وهو نقيض الكبرى لا ضده وان اخذنا مع عكس النتيجة
الكبرى فقلنا كل ج ب ولا شيء من ب آ انتج لا شيء من ج آ او قلنا بعض ج ب ولا شيء من ب آ انتج
بعض ج ليس آ فهذا هو تفصيل ذلك فان كانت الصغرى جزئية فلا يبطل شيئا من المقدمتين
احد الضد النتيجة ولنعتبر بمثل ما اعتبر في الشكل الاول واما بالتناقض فيبطل كلتيهما بالتناقض
فلنضع بعض ج آ ولا شيء من ب آ فليس بعض ج ب فان قلنا بعض ج ب لم ينتج مع الصغرى
ومع الكبرى ينتج ليس بعض ج آ ولا يبطل ذلك قولنا بعض ج آ فان قلنا كل ج ب وقلنا بعض
ج آ انتج بعض ب آ وهو نقيض الكبرى اذ قلنا كل ج ب ولا شيء من ب آ انتج لا شيء من ج آ
وهو نقيض الصغرى ولنضع لا كل ج آ وكل ب آ فان اخذ ضد النتيجة وهو بعض ج ب لم ينتج مع
الصغرى وانتج مع الكبرى بعض ج آ ولا يبطل هذا قولنا لا كل ج آ واما ان اخذنا النقيض وقلنا
كل ج ب وكل ب آ ابطل الصغرى بالبعض وقلنا كل ج ب ولا كل ج آ ابطل الكبرى
بالنقيض **انعكاس القياس في الشكل الثاني** ان اخذ ضد النتيجة لم يبطل البتة
مقدمة لان ضد النتيجة مع الصغرى يكون من الشكل الاول وكبراه جزئي فلا ينتج ومع الكبرى
يكون من الشكل الثاني وكبراه جزئية فلا ينتج واما ان اخذت بالنقيض كان عكس النتيجة كليا
فان كانت الكبرى سالبا كان موجبا كليا او موجبة كان سالبا كليا ولا يجتمع سالبتان لانه
مع الصغرى يكون على نظم الشكل الثاني ولا ايضا يجتمع مع الكبرى موجبتان فيكون غير منتج
في الشكل الثاني بل ينتج لا محالة ان كانت المقدمتان كليتين انتج ضد كل واحد منهما لان النتيجة
الكليتين من الشكل الاول وان كانت احديهما ولتكن الصغرى جزئية انتجت نقيض كل واحد
منهما لان الجزئية اذا اخذت مع عكس النتيجة انتجت جزئيا وان لم يوجد هي بل الكلية انتجت كليا
وفي الحال يكون مقابل ما لم يوجد مع عكس النتيجة على هذا النحو وذلك تضاد فقد اجتمع من هذا
كله ان انعكاسات قياسات الشكل الاول يكون الى الثاني والثالث لكن ان اريد ابطال
الكبرى كان من الثالث او الصغرى كان من الثاني وفي الثاني يبطل صغراه بالاول وكبراه
بالثالث وفي الثالث يبطل صغراه بالثاني وكبراه بالاول **في قياس الخلف** قياس الخلف
يكون ايضا من وجه مشابها لعكس القياس لانك تأخذ نقيض شيء ما وتضيف اليه مقدمة ما وتبطل
مسلما لكنه مخالفه بان عكس القياس انما يكون دائما انما كان قبله قياس مقرر الصغرى والكبرى
وينتج عنه بالفعل ثم عقد قياس آخر لابطال شيء معلوم واما الخلف فقياس مبدأ ولا يلزم
ان تقدمه قياس وان اتفق فلا يدري بعدما ينتج حتى ينتج محالا لكن حال الحدود والترتيب فيهما
واحد فليكن صح لنا ان كل ب آ بتوسط ج آ ليس ان اخذنا مقابل النتيجة واضفنا الى الصغرى يطلب

الصغرى والكبرى بطل الصغرى كان هذا عكس القياس فلو انا ابتدانا فقلنا ان كان
قولنا كل ب آ كاذبا فنقيضه وهو قولنا لا كل ب آ صادق وكان مسلما ان كل ب ج فينتج ليس
كل ج آ وكان حقا ان كل ج آ هذا خلف ولا يمكن ان يكون كل ج آ فاذن قولنا ليس كل ج آ
كذب ولزم عن قياس فاحدى مقدمتيه كاذبة ولكن ليست المسلمة وهي ان كل ب ج وهي اذن
المشكوك فيها وهو ان ليس كل ب آ فاذن كل ب آ والمطلوبات الاربعة كلها الا الكلي الموجب
يمكن ان يبين من كل شكل بالخلف واما الكلي الموجب فيبين من الشكلين الاخرين فقط
لانك اذا اردت ان تبين قولنا كل ب آ يكذب نقيضه وهو قولنا ليس كل ب آ فلو كان
قولنا كل ب آ كاذبا فنقيضه فهو قولنا ليس كل ب آ صادق ونحتاج ان نضيف هذه المناقضة
ومن مقدمة اخرى مسلمة ينتج به الاستحالة وتلك المقدمة لا تشاركه في الشكل الاول لان
هذه المناقضة لا يجوز ان يكون صغرى لانها سالبة ولا كبرى لانها جزئية واما ان اخذت
الضد بدل النقيض امكن ان يجعل كبرى ولكن اذا انتج محالا لزم انه كذب لم يلزم ان
ضده صدق لان الضدين قد يكذبان معا في المواد الممكنة كما قيل في باري ارمينياس فلم ينفع
في انتاج المطلوب واما السالبة الكلية فيبين في الشكل الاول بان يوجد نقيضه وهو الموجبة
الجزئية ويضاف اليه كبرى فينتج محالا ولا يمكن ان يضاف الاخرى وهي صغرى فيكون
الكبرى جزئية فالسالبة الكلية تبين في الشكل الاول بادخال مقدمة هي كبرى لا غير واما
الموجبة الجزئية فانا اذا اخذنا نقيضها وهي السالبة الكلية لم يمكن ان نضيف اليها في الشكل
مقدمة الا الصغرى لسبب المحال واما السالبة الجزئية فانا اخذنا نقيضها في الشكل الاول امكن
صغرى وكبرى معا لانه كلي موجب **الخلف في الشكل الثاني** اما الكلية الموجبة فانه اذا اخذ
بعضها وهو ليس بعض ب آ لم يمكن الا ان يضاف اليها كبرى كلية موجبة واما الكلية السالبة
فانه اذا اخذ نقيضها لم يمكن ان يضاف اليها الا كبرى سالبة كلية واذا اخذ الضد بينت بالقياس
بطلانه ولكن لم تثبت بطلان ضده نقيضه واما الجزئية الموجبة فنقيضها يمكن ان يضاف اليها
كبرى وصغرى واما الجزئية السالبة فنقيضها يمكن ان يضاف اليها ايضا كبرى وصغرى
لان المضافة في الجزئيين معا يكون كلية والكلية تصلح في الشكل الثاني صغرى وكبرى كيف
كانت واذا اخذ الضد في هاتين فبطل لم يجب بطلان الضد ولكن لم يصلح الا صغرى
الخلف في الشكل الثالث اما الكلية الموجبة فانها اذا اثبت بالخلف واخذ نقيضها لم يصلح
الا كبرى واما الكلية السالبة فنقيضها يصلح كبرى وصغرى لانها موجبة جزئية ويكون صالحا
في الطرفين ايهما كان واما الجزئية الموجبة فنقيضها اذا اخذ لم يصلح الا كبرى واما الجزئية
السالبة فنقيضها يصلح فيه كبرى وصغرى فاذن الموجبة لا تبين الا بالضروب التي كبراها
سالبة هي نقيض النتيجة واما السالبة فيبين بوجهين من الشكل الثالث والحال في الضد
ههنا انه اذا ابطل لم يجب بطلان ضده هو كما في غيره مال والفرق بين المستقيم والخلف ان
المستقيم يقصد فيه القايس في اول الامر نحو الشيء الذي يريد ان يبينه فيقيس عليه من مقدمات
مسلمة اما على الاطلاق فاما عنده وبينه وبين خصمه واما الخلف فانه يقصد فيه في اول الامر
ان ينتج شيئا غير المطلوب ذلك الشيء بين الكذب على الاطلاق او عنده وبينه وبين خصمه
فاذا بين كذبه عاد وانتج كذب ما هو سببه فانتج صدق نقيض ذلك وايضا فان المستقيم انما
يوجد فيها المقدمات الموافقة للمطلوب بالذات وفي الخلف فاحدى المقدمتين من تلك

الجملة والاخرى نقيض المطلوب وايضا فان النتيجة غير بينة في اول الامر في القياس المستقيم
حتى يتم فيلزم واما في الخلف فان النتيجة يوضع اولا ويوضع نقيضها واذا كان الخلف
مؤلفا من نقيض المطلوب ومن صادقة ينتج محالا فانك ان عكست القياس فاخذت نقيض
المحال مع قرينة بالصادقة انتج لك نقيض الثانية وهي المطلوب واذا كان القياس الاقتراني
الذي في قياس الخلف من الشكل الاول ان كان سالبا والثالث ان كان موجبا مثاله ان
كان ردنا ان يبين انه لا شيء من ب آ فاخذنا نقيض هذا وهو ان بعض ب آ فلا بد من ان
يكون هذه صغرى والتي نضيف اليها اما قولنا وكل آ ج او لا شيء من آ ج حتى ينتج المحال
فان انتج موجبا وكان بعض ب ج واخذنا نقيضها لنرده الى الاستقامة كان نقيضها لا شيء
من ب ج فكان ب ج كان الشكل الثاني وان كان سالبا فكان ليس كل ب ج وكان نقيضها
كل ب ج واضفنا اليها لا شيء من آ ج كان ايضا الشكل الثاني واما ان كان المطلوب سالبا جزئيا
واخذنا نقيضها وهي الكلية الموجبة فان اضفنا اليها كبرى موجبة او كبرى سالبة كان بعينه
كما قلنا وان اضفنا اليها صغرى موجبة جزئية او كلية فان النتيجة يكون موجبة ونقيضها
اما كلية سالبة واما جزئية سالبة وجميع ذلك يجوز ان يبين بان يقترن نقيض النتيجة بالصغرى
على تاليف الشكل الاول الا ان يكون النقيض والصغرى جزئيتان ولكن اغنانا الفيلسوف عن
هذا لان بالمستقيم بيان السلب في الشكل الثاني دائم وليس في الثالث بدائم واما الموجب
الكلي مثل قولنا كل آ ب فانه لا يمكن ان يبين في الشكل الاول وذلك باخذ نقيضه ولا يمكن ان
يكون نقيضه الا كبرى الاولى لانه سالب كلي فلا يمكن ان يبين بعكس القياس الا من الصغرى
ونقيض النتيجة فالموجب في هذا الباب لا يمكن رده الى الشكل الثاني بالاستقامة واما
الشكل الثاني فاذا عكس قياسه الخلفي الى الاستقامة رجع الى الشكل الاول في كل موضع اما الكلي
الموجب فلانه يكون قد اخذ في الخلف نقيضه فصار صغرى فيحتاج الى ابطال الصغرى فقد
بان ان ذلك بالشكل الاول وكذلك الكلي السالب لان نقيضه ايضا لا يكون كبرى واما
الجزئي الموجب فان نقيضه يصلح صغرى وكبرى فيصلح في الاول والثالث وكذلك الجزئي
السالب فاذن جميع قياساته يمكن ان تعكس الى الاول والخلفان المستحان للجزئي يمكن
ان تعكس ايضا الى الثالث واما الشكل الثالث فان موجباته تبين كلها في الاول وسالباته
في الثالث اما الموجبات فان نقيضها يكون في قياس الخلف كبرى لا محالة فبطلان بالشكل
الاول واما السالبتان فان نقيضها يكون صغرى وكبرى معا فيمكن ان يبطلا في الثاني
ايضا مع الاول فقد بان وظهر ان القياس الخلفي مشارك للمستقيم يرجع احدهما الى الاخر
ولا يخرج عن تلك القياسات **في القياسات من مقدمات متقابلة** هذا هو قياس مؤلف
موجبة وسالبة متضادتان او متقابلتان اصلا حتى يخفى ذلك اما بان يبدل اسم حد عما يراد
فيه واما بان يوجد بدل الحد جزئية او كلية يحكم عليه بما يرفع الحكم عن الحد وهو الذي بالحقيقة
قياس من متقابلين واما بحسب الظن بان يكون المحمول فيهما شيئين اثنين حكمهما في الحقيقة
واحد الا ان معناهما ليس بواحد الموضوع كذلك او يكون شيئان مختلفان وهما واحد الحكم
بالظن فيشترك جميع هذا في الظن ان القياس من متقابلين واما الحقيقي فهو الاول
وهذا اكثر ما يستعمل في الجدل على سبيل التبكيت بان يتسلم قول ثم ينتج نقيضه من اصول
اخرى او تسلم ثم يوجد المسلم والمنتج فينتج منه لشيء انه ليس هو والمتقابلات في اللفظ بعينه

كل ج ولا كل كل ولا واحد بعض ولا بعض وفي الحقيقة ثلثة لان بعض ولا بعض لا يتقابل
فيها ومعلوم ان القياس من متقابلين لا يمكن في الشكل الثاني لان جانب الموضوع مشترك
فيه وجانب المحمول مشترك فيه ولكن يمكن ان يحمل في الشكل الثاني بان يوجد الموضوع كشيئين
والمحمول واحدا وفي الثالث ان يوجد المحمول كشيئين والموضوع واحدا وفي الشكل الثاني ان
احد با متضادين جاز وضع ايهما اتفق صغرى وكبرى وان احد با متناقضين لم يجز الا ان
يكون الكبرى هي الكلية سواء كان موجبة او سالبة ولكن لا بد من ان يكون الطرفان شيئا
واحدا بالفعل او بالقوة مثل ان يكون احدهما نوعا وجزئيا تحت الاخر فيكون قياسا على المتقابلين
واما ما سوى ذلك فلا يكون الا في الظن مثل القياس على متلازمين سلب وايجاب وغير ذلك
لان المقدمتين لا يكونان بالحقيقة متضادتين ولا متقابلتين مثل قولنا كل انسان حيوان ولا
شيء من الناطق بحيوان او لا شيء من الضحاك بحيوان واقول نسبه ان يكون القياس على طرفين
احدهما جنس والاخر نوع مما يظن انه قياس على المتقابلين وليس في الحقيقة قياسا واحدا
وعلى متقابلين بل اذا رد الى ذلك بالتحقيق كان قياسا في قياس احدهما مضمر والاخر
مصرح به والمضمر هو بالحقيقة على متقابلين ولكنه اقرب الى الحقيقة لان الحكم على الكلي بالحكم على
الجزئي الذي تحته ولا يحتاج الى بيان فكانه حكم على الجزئي على القياس الذي ذكرناه وان انتج
فاما ان ينتج المطلوب او شيئا اخر فانه ان انتج المطلوب فالمقدمات الاخرى فضل وانما
دخلت لسبب اما استقراء واما ستر للنتيجة واما تفخيم للكلام وتحسينه واما لشيء مما يذكر في
الخطابة والجدل مما هو غير ضروري في نفس المطلوب وان انتج شيئا اخر فذلك الشيء اما
ان يتصل بالمطلوب حتى يكون ضروريا في السبيل الى انتاجه فيكون القياس الاول ليس على
المطلوب بل على مقدمة لقياس المطلوب فليس القياس واحدا بل قياسات متسلسلة وان كان
لا يتصل بالمطلوب فلا فائدة في سوق المقدمتين البتة اذ ما يلزم منهما لا عناية في المطلوب
وانما فعلهما وفائدتهما هو ما يلزم منهما لا غير فكل قياس فهو من مقدمتين وان كانت المقدمتان
محتاجتين الى بيان احتيج الى مقدمتين اخريين لكل مقدمة فيكون اجزاء من المقدمات زوجا
سواء كان القياس بسيطا او كان مركبا فان كان احدى مقدمتي القياس بينة والاخرى محتاجة
الى بيان كان ايضا المقدمات زوجا مقدمتا القياس ومقدمتا مقدمة واحدة فكل قياس بسيط
او مركب فمقدماته الذاتية زوج فان كانت فردا فهي اما ناقصة عن التمام او فيها زيادة وكل
قياس مركب فاما ان يكون موصلا واما ان يكون مفصلا والموصل هو الذي يذكر فيه النتيجة
بالفعل مرة على انه نتيجة ثم يذكر بالفعل مرة اخرى على انه مقدمة والقياس المفصل هو الذي
لا يذكر فيه النتائج اصلا بل ينفصل عن الكلام ويركب ساير المقدمات بعضها مع بعض ولما كانت
المقدمات في كل قياس على عدد زوج فيجب ان يكون في القياس المتصل بالحدود افراد لان
الحدود اكثر من المقدمات بواحد لان المقدمتين المشتركتين المتصلتين ثلث واذا زيد عليها نتيجة
ومقدمة واحدة كانت الحدود خمسة والمقدمات اربعا ولانه يجب عن كل مقدمتين مطلوب
ونتيجة كان عدد النتائج نصف عدد المقدمات لان عن كل اثنين يكون نتيجة فان في القياس
المتصل يكون النتائج نصف المقدمات والحدود اكثر منها بواحد ولانها ازواج فالحدود
افراد واما القياس المفصول مثل قولنا كل ط ح وكل ح د وكل د ة فكل ط ا فانه يشارك الموصول
بان المقدمات اقل من الحدود بواحد وذلك لانه اذا كانت مقدمتان فرد باحد المحمول

على المحمول او موضوع للموضوع او في وسط بين حدي مقدمة لتكون موصوفا الحد محمولا الحد
فان بذلك الحد يزيد عدد مقدمة فيزيد مقدمة وحدا وكان اولا لا مقدمتين وثلثة حدود
فيكون اذن اربعة حدود وثلث مقدمات فان العدد الزايد والعدد الناقص اذا زيد
عليهما زيادة متساوية في العدد كان الزايد بحاله زايدا والناقص ناقصا كما كان ولكن
المفصول يخالف الموصول بانه ليس يجب ان يكون المقدمات ازواجا والحدود افرادا
فربما كانت المقدمات افرادا فيجب حينئذ ان يكون الحدود ازواجا لان ما زاد على
الزوج بواحد فهو فرد كما ان كل ما زاد على الفرد بواحد فهو زوج ولا يمكن ان يكون قياس
واحد التركيب يبين به مطلوب اذا اريد ابانة الصغرى والكبرى معا بل يحتاج ان يستانف
لكل واحد منهما قياس من الراس ومع ذلك فان حكم مجموع القياسين ذلك لانا اذا اردنا ان
نبين بالقياس المفصول المقدمتين جميعا ثم النتيجة المطلوبة امكن ان يكون عدد المقدمات
بجمعها فردا او زوجا وذلك لان مقدمات كل واحد من القياسين المقدمين اما ان يكون
زوجا واما ان يكون فردا واما ان يكون مقدمات واحد زوجا والاخر فردا فان كانت
زوجا والزوج مع الزوج زوج فالجملة زوج ويزاد عليه النتيجتان اللتان هما مقدمتا المطلوب
والزوج مع الزوج زوج وان كانت فردا فالفردان ايضا مجموعهما زوج ثم اذا زيد على ذلك
زوج بقي الزوج بحاله واما ان كانت زوجا من جانب وفردا من جانب فلا شك ان المجموع
فرد والزيادة عليه زوج فالمجموع فرد وحيث كانت المقدمات ازواجا فالحدود افراد بالضد
ومما يخالف به المفصول الموصول ان النتائج لا يكون في العدد نصف جملة المقدمات بل يكون
اقل من المقدمات بواحد فيكون كلما ازددنا حدا ازدادت مقدمة وصحت نتيجة مع كل مقدمة
يزاد حد ونتيجة ولكن المقدمتان الاوليان للنتيجة الاولى اكثر من النتيجة الاولى بواحد ينقص
من الحدود الاولى بواحد فان قال قائل انه يمكن ان يكون الحد الزايد لا يحمل المقدمة الزايدة
مع التي كانت على شكل منتج وانما اقترانهما مع النتيجة التي يليها فحينئذ لا يكون التركيب مقبولا
في الطبع من امره انه منتج وان كان منتجا وحينئذ لا بد من ذكر النتيجة وحينئذ لا يكون عدد
النتائج على هذه النسبة فالجواب ان القياس حينئذ يكون مركبا من موصول او مفصول
ولا يكون مفصولا محضا وههنا اذا انتهى المفصول الى مقدمة سالبة كان الاخرى به ان
يوصل بالنتيجة مثل انه اذا قيل كل ح ط ولا شيء من ط آ وكل د آ وكل ب آ فان هذا يلزم ان
كل ح آ ولكن الذهن لا يجري معه اذ خرج عن النظم الطبيعي للموصول لانه يمكنه ان يقال كل
ح ط ولا شيء من ط آ ينتج انه لا شيء من ح آ ثم يقال وكل د آ ينتج ولا شيء من ح د وكل ب ح
فلا شيء من ح ب وهو المطلوب الاخير **في تبيين ما هو اسهل من المطلوبات واصعب**
كل ما يبين بشكل واحد فهو اصعب ابانة مما يبين في اشكال والذي يبين بضرب واحد من
الشكل الواحد اصعب ابانة من الذي يبين بضروب والكلي الموجب يبين بضرب واحد
من شكل واحد فاثباته صعب وابطاله سهل لان نقيضه يبين في الاشكال الثلثة وبضروب
وضده يبين في شكلين بثلث ضروب فابطاله بتسعة اوجه وبثلثة الكلي السالب لان اثباته
في شكلين فقط بثلثة ضروب وابطاله بوجهين بضده وهو في شكل واحد وهذا اصعب
وبنقيضه ويبين في شكلين باربعة ضروب ثم الجزئي الموجب ثم الجزئي السالب فهو اسهل
الجميع اثباتا واصعبه ابطالا والكلي بالجملة اصعب اثباتا من الجزئي لان الكلي ان صح صح

الجزئي الذي تحته ولا ينعكس ولان الجزئي تحته اذا اصح لم يجب ان يصح هو واسهل ابطال الا
لان ضده ونقيضه معا يبطلانه والجزئي لا يبطله الا النقيض **في الكتاب المقدمات**
ليس يكفينا ان نعلم انه مثل هذه المقدمات المؤلفة منتجة لهذه المطلوبات بل وان نعلم انها
اذا لم يكن حاضرة معدة فكيف نطلبها والامور منها جزئية ومنها كلية والجزئي لا يحمل على شيء
حملا حقيقيا ولا حملا كليا اما حقيقيا فليس يحمل على شيء الا وذلك الشيء ليس دونه في ان
يكون محمولا عليه بل ربما كان اولى به فالجزئي يحمل على الجزئي فيقال هذا الابيض هو هذا القايم
او زيد هو ابو عبد الله وكذلك يجوز ان يحمل بالعكس فيكون الامر في ذلك على السوية وقد
يحمل على الكل فيقال الانسان ما هو زيد او بعض الناس زيد فيكون جعلت ما هو الجزئي بالطبع
ان يكون محمولا موضوعا فان الموضوع الحقيقي هو زيد والانسان هو المحمول عليه في المجرى الطبيعي
لان زيدا ليس وصف الانسان ولا معرفا بوجه ما للانسان واما الانسان فهو وصف
زيد والمعرف له فقد وضع ما هو الاولى بالحمل فليس اذن هذا الحمل حقيقيا اي باستحقاق
من المحمول ان يكون محمولا ومن الموضوع ان يكون موضوعا انما ذلك في الاجناس والفصول
والعوارض وما اشبهها والانواع الاخيرة للاشخاص واما حملا كليا فانه لا يمكن ان نقول
كل زيد هو هذا القائم ولا كل انسان هو زيد واما الكليات فهي المحمولات الحقيقية وهي ايضا
قد يكون بعضها موضوعات لبعض وينتهي على ما يتبين في كتاب البرهان الى محمول لا يمكن
في الطريق الحقيقي ان يقال على شيء اخر وان امكن في الطريق الجدلي والسابات المأخوذة
من مقدمات مشهورة كما ينتهي من تحت الجزئيات فلا يحمل بالحقيقة على شيء وبينهما اوساط واكثر
الفحص والكلام فيها من هذه المحمولات والموضوعات وما لا يحمل فيمكن ان نستخرج الحدود الوسطى
بين طرفي المطلوب منها وذلك هو الكتاب القياس فلنضع الحدين ونصحح خواصهما وحد
كل واحد منهما ثم ما يلحق كل واحد منهما من الاجناس والفصول وفصول الاجناس واجناس
الفصول او فصول الفصول والاعراض العامة له او لجنسه او لفصله وايضا فالاشياء
التي يحمل عليها الطرفان على احد هذه الوجوه وكذلك الاشياء التي لا يمكن ان يوجد لكل واحد
منهما او احدهما ولا يطلب بالعكس اعني لا نشتغل بطلب ما لا يمكن ان يلحقه الشيء فهو شيء
واحد كما علم واما في الايجاب فيطلبان جميعا لان محمولات الشيء وموضوعاته الحقيقية مهمة
في الايجاب واذا عرفت اللواحق والملحوقات افرز ما يدخل في الماهية وما لا يدخل فيه وايضا
ما هو لاحق بالحقيقة وما هو لاحق بحسب الراي المشهور وكلما كثرت من هذه الاساليب اقرب
الى اصابة المطلوب ويجب ان نطلب هذه كلها فان القياس بها وليس اللاحق الكلي هو الذي
يلحق بكليته للموضوع بل الذي يلحق بكل واحد من الموضوع واذا وجدت لجنسه لواحق كلية
او مسلوبات عن طبيعته غير موجودة له فاعلم انها كذلك للحد المطلوب لواحق وما لا يلحقه
ولكن لا نقتصر عليه بل اطلب خواص ذلك الحد الذي يخصه دون جنسه ولا يجب ان يشتغل
فنظر هل لواحق الاجناس المتوسطة التي هي اجناس لحد ما لاحقة للحد بل يكفيك ان
ننظر هل الحد لاحق لها فان لاحق اللاحق لاحق ولا نقتصر على ما هو لاحق ابدا بل واطلب
ما هو لاحق على الاكثر فان المطلوب اذا كان اكثريا فانما يبين عن مقدمات كلها او بعضها
اكثرية ولا ينبغي ان نختار ما هو لاحق للطرفين فانه لا قياس من ذلك كما بين ان الموجبتين
في الشكل الثاني لا ينتجان فان كان المطلوب موجبا كليا فانظر هل شيء واحد بعينه يلحقه

المحمول وهو يلحق الموضوع فان وجدت انعقد قياس فان اردنا ان نبين موجبة جزئية
كفانا ان نجد شيئا واحدا موضوعا لكليهما وان اردنا سالبا كليا طلبنا هل فيما لا يلحق احدهما
شيء يلحق الاخر فيكون بيانا من الشكل الثاني واما ان اردنا سلبا جزئيا طلبنا هل في
موضوعات الموضوع ما ليس لاحقا للمحمول او في لواحق الموضوع ما لا يلحق المحمول او في لواحق
المحمول ما لا يلحق الموضوع ومن هذا يتبين ان الحدود الوسطى تجر التاليف الى شيء من الاشكال
الثلثة واما اللواتي لا تنفع فان نطلب لاحقا للطرفين او غير لاحق ولا الطرف او موضوعا
لمحمول المطلوب وهو غير لاحق للطرف الثاني ولا نشتغل في المطلوب السالب ان نطلب
ما هو ضد وما هو غير حتى نقول مثلا ان ح بارد و آ حار او مثل ان نقول ح سماء و آ ارض
فهما غيران وذلك لان المطلوب وهو الحد الاوسط يجب ان يكون شيئا واحدا وايضا
فان هذا انما ينتج بقوة وذلك لانه لولا ان الحار ليس ببارد والسماء ليس بارض لما كان ينتج
ولو كان يدل الى ح شيئا اخر ليس ببارد لكان ينتج فاذن انما ينتج لا بسبب الضد والغير بل
لسبب الايجاب والسلب وعلى هذا القياس ان كان الضدان او اللذان لا يجتمعان في شيء
واحد كيف كانا احدهما موضوع الموضوع والاخر محمول المحمول كقولك ان بعض ما هو ح بارد
وكل آ حار فتمام هذا والاقل بقياسين احدهما كل آ حار ولا شيء مما هو بارد بحار ثم تصف
الى النتيجة ان بعض ح آ وكل ح بارد علم انه قد احد جميع هذا فيما لا يمكن ان يلحق كل واحد
من الطرفين لان البارد احدهما لا يلحق او الحار احدهما لا يلحق ح واحد البارد فيما يلحق
ح والحار لما يلحق آ لكن يجب ان يستعمل على السلب والايجاب ليكون القوة قياسية فهو حد ح
ليس بحار و آ حار او ح بارد و آ ليس ببارد فاذن بقوة دخول الضد والمقابل في الايجاب
والسلب يكون قياس لا بعينها بذاتها وكذلك القول في قياس الخلف فان الخلف مكتسب من
هذه الاشياء باعيانها وذلك يبين من وجهين احدهما ان في الخلف قياسا اقترانيا ويتم
بهذه الاشياء والثاني ان كل خلف فانه يمكن ان يرد الى المستقيم ومن حدود واحدة باعيانها
يكون وهذا سنبينه بعد وكذلك القول في تصحيح المستثناة في الشرطيات قال وقد يتفق ان
ينتفع في الايجاب الكلي بالنظر في موضوعات الطرفين جميعا اذا كان الطرف الاصغر انما
يحمل على بعضها بشرط ان لا يحمل على ما ليس هو فيكون منعكسا فاذا وجد هو بعينه موضوعا
للاعظم انتفع به في الايجاب الكلي كما كان ينتفع به في الجزئي وكذلك ان كان لا يلحق الطرف
الاكبر انتفع به في السلب الكلي كما كان ينتفع به في السلب الجزئي قال وكذلك انظر هل
باضطراب او امكان واما الاطلاق فهو مع الامكان لان حدودهما واحدة ولكن نعني مطلقة
بان وجدت وممكنة من الجهة التي هي ليست موجودة الان ولكن يمكن ان توجد والزم من قوله
ليست بموجودة اي الحكم الذي هو بسببه ممكن غير كاين بعد وان جاز ان يكون موجودا ولكن
لا يكون بسبب ممكنا قال ففي المقاييس الحقيقية لا يستعمل الا ما كان لحوقه واللحوقة ضرورية
واللاضرورية بالحقيقة وفي المقاييس الجدلية يستعمل ما كان كذلك بحسب الراي المحمود
وفي الخطابية ما كان كذلك الظن والاراء التي يحمل كما سمع قبل المصحف **في ان القسمة غير
داخلة في علم الكتاب القياس دخولا معتدا به** وهذه القسمة هي قسمة الاجناس الى الانواع
والعاميات الى الخاصيات وليس له كثير عناء في القياس قال فان كل قياس وكل برهان
يكون الحد الاكبر اما اعم من الاوسط او مساويا له وفي القسمة يكون الحد الاكثر اخص كقولك

كل حيوان اما مات واما ازلى وكل انسان حى فيكون الحى حدا اوسط والمائت والازلى
طرفين اكبرين وكل واحد منهما اخص من الاوسط فالنتيجة ان كل انسان اما مات واما ازلى
ثم ياخذ انا نسلما واما يبرهنا ان اخرا ان كل انسان مات فان احد سلما فان القسمة الاولى غير
مفيدة فيما نريد بيانه وان بين بقياس ان الانسان مات فاما ان بين بقياس حملى فيكون
ذلك القياس يغنينا ذلك لا القسمة او باستثناء انه ليس بازلى فيجب ان يكون شئ متوسط
بين الانسان وبين الازلى يسلب عن احدهما ويوضع على الاخر وليكن ح فان كان القياس
ان كل انسان ح ولا ح بازلى فهو فى قوة ان كل ح مات وان كان لا شئ من الناس ح
وكل ازلى ح فليس هذا القياس فى قوة ذلك القياس ولكن على الحالين فان المطلوب غنى
عن القسمة لان القياس ان جعلته حمليا فقط تبين بيانا اولا ان كل انسان مات وان
جعلته مستثنى فانه لا بد من قياسين بين بيانا اولا ان ليس ولا واحد من الناس بازلى
ثم صار بعده الى بيان ان كل انسان مات فتبين انه ليس بين لون الانسان ازليا وبين لونه
مائتا واسطة والا لما اغنى نفى الازلية عنه ان تبين انه مات واذا كان هذا سانا فاى حاجة
كانت الى ان يبين ذلك باخذ وسط الحى بين الانسان وبين انه اما مات واما ازلى فعلى
الاحوال كلها ذلك البيان فضل ثم يجعلون المائت واسطة ويقولون كل انسان مات وكل
مات اما ذو ارجل واما غير ذى ارجل ثم ياخذون انه ذو ارجل لا من هذا القياس بل اما
مسلما واما بقياس اخر ثم يقسمون ايضا ذا الارجل الى ذى رجلين والى اكثر الارجل فيأخذون
انه ذو رجلين مسلما او بقياس اخر فلا يكون اذن القسمة انتجت شيئا من هذا بعينه ولا كانت
ضرورية فى ان ينحدر من الجنس الاعلى الى الاسفل لانه يعونه قياسات اخرى هذا بعينه
بل تلك القياسات وحدها يفضل المطلوب دونها والا عجب انهم انما يقسمون ثم يضعون
احد القسمين وضعا وفى اخر الامر يجمعون جميع ذلك ويضعونه وضعا انه مساو من غير ان
يكون ذلك بحسب القسمة فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان يكون بين بقول اخر فذلك القول
وحده يكفى نعم القسمة تعد بتكثير المحمولات اذا قسمت على ما ينبغى واما ان يكون هذا القياس
على ما ظن هذا بل يكتسب القياس على ما قلنا ارايت ان كان مطلوبنا انه ليس لقطر المربع
ولضلعه مقدار مشترك ثم قلت بطريق القسمة اما ان يكون لهما مقدار مشترك واما ان لا يكون
ثم اخذت انه لا يكون على ان القسمة هو المؤدى اليه اليس كنت اخذت المطلوب نفسه وان بينت
ذلك بقياس فما منفعة القسمة بل القسمة لا توجب ولا تسلب لا على الاطلاق ولا بحسب حد او
خاصة او عرض عام او غير ذلك **فى تحليل القياسات المعمولة الى الاشكال الثلثة** قد عرفنا
كون القياس كيف يكون وانه اذا لم يمكن كيف يكتسب فبقى ان نعلم انه اذا اعطينا قياسا فكيف
نحله الى الاشكال واذا صادفنا التحليل الى الاشكال موافقا للتركيب منها صار ذلك سبيلا
فى زيادة العلم بما قيل لان الحق شاهد لذاته ومتفق من جميع جهاته فاذا وجدت قياسا فاطلب
اولا المقدمتين دون الحدود فان طلب ما هو اقل اسهل من طلب ما هو اكثر والقسمة الى الاقل اسهل
ثم الى الاكثر فاعدد اولا مقدمات القياس واعرف الصغرى والكبرى بمشاركة النتيجة حتى ان كان
هناك فضل وزيادة او وجدت لمعنى مما قلناه مرة ومما يقال فى كتاب الجدل والخطابة لم يعد بهما
ثم ربما وجدت صغرى فقط وحذفوا الكبرى لحيلة ومغالطة واستغناء وربما كان بالعكس
فاطرح ما لا تحتاج اليه واخص ما تحتاج اليه فانك اذا وجدت انهما وحدت فقد وجدت

حد الاوسط وعرفت المطلوب وعرفت الشكل الذى ينتج والضروب التى ينتج بها فقد
وقفت عليها الكمية المطلوب وكيفيته وعرفت نسبته الى احد الحدين فقد عرفت نسبته الى
الاخر لا محالة حتى ينتج وكذلك فى المطالب الجزئية وربما عسر الوقوف على مقدار الزيادة
والنقصان اذا كان الكلام المقول يسبق بعده الى الذهن من لزوم النتيجة حتى يزول الشك
مع ان فى حقيقة الامر نقصان او زيادة اما فى الزيادة فذلك ظاهر لان النفس لا تلتفت اليها
اذا وجدت المطلوب لازما واما فى النقصان فلمساعدة النفس باللزوم مثل قول القائل ان
اجزاء الجوهر يبطل ببطلانها الجوهر وبطلان ما ليس بجوهر لا يبطل به الجوهر فينتج ان اجزاء الجوهر
جواهر وليس ينتج من هذا القول هذا ولكن ان بطلان اجزاء الجوهر ليس بطلان ما ليس بجوهر
ولكن هذه النتيجة يلزمها ذلك اما اللزوم المقدم التالى من غير بيان واما مع مقدمة اخرى
محذوفة واما الان فى قوة هذا القول ان ينقلب الى قياس منتج فيقال اجزاء الجوهر يبطل ببطلانها
الجوهر وما يبطل ببطلانه الجوهر هو جوهر فاجزاء الجوهر جواهر ولكن الاشبه ان يقال على ما يقوله
الاسكندر ويتم بقياسين اجزاء الجوهر يبطل ببطلانها الجوهر وما ليس بجوهر فليس يبطل ببطلانه الجوهر
فليس شئ من اجزاء الجوهر ليس بجوهر على ان هذا ايضا ليس نفس النتيجة بل يضاف اليها ان ما ليس
غير جوهر فهو جوهر وكذلك ايضا اذا قلنا ان كان الانسان موجودا فالحيوان موجود له وان
كان الحيوان موجودا له فان كان الانسان موجودا فالجوهر موجود له فاذن الانسان جوهر
وهذا لازم عنه لا على سبيل القياس والسبب فى هذا ان هذا القول لما كان يلزمه شئ بالاضطرار
حسبوه قياسا وانه وان كان كل قياس يلزم عنه شئ بالاضطرار فليس كل ما يلزم عنه شئ بالاضطرار
قياسا وقد يقع الخدعة من جهة مشابهة التاليف لتاليف القياس من غير استيفاء الشرائط كقول
القائل زيد هو متوهم زيد والمتوهم زيدا يمكن ان يكون ازليا فزيد يمكن ان يكون ازليا وهذا
محال فان الكبرى يجب ان يكون كلية وهذه الكبرى ان اخذت كلية بحيث يلزم هذه النتيجة
لا يكون صادقة لانه يجب ان يصدق وكل متوهم زيدا هو يمكن ان يكون ازليا وهذا كاذب
فان هذا متوهم زيدا وليس يمكن ان يكون ازليا هو بالف الطباع وان جعلت الكبرى بحيث
يصدق كلية لم يلزم هذه النتيجة وهو ان يقال وكلما هو متوهم زيدا فهو من جهة ما هو متوهم
يمكن ان يكون ازليا فينتج هذا ليس ان زيدا يمكن ان يكون ازليا بل ان زيدا من جهة ما هو
متوهم يمكن ان يكون ازليا ومثال اخر زيد هو زيد المعنى وزيد المعنى يعدم الان فزيد
يعدم الان يعنى بقوله زيد المعنى يعدم الان انه اذا سكت لم يكن زيد المعنى بالفعل موجودا
وقد يقع الغلط والخدعة بان يكون العبارة من القياس على جهة يقدم المحمولات فيقال
الصحة ولا فى شئ من المرض والمرض فى كل انسان اى على الاطلاق فينتج ان الصحة غير ممكنة
ولا فى شئ من الناس وهذا خلف والسبب فيه ان هذا النوع من العبارة يشترك فيه ما يحمل
بالاشتقاق كالمرض وما يحمل بالاسم والحد كالمريض لا يقال ان احدا من الناس مرض بل مريض
فالحد الاوسط بالحقيقة مسلوب عن الاصغر الا ان يسبق منه فقد وضع ايضا بدل الحالات ما هو
قابل للحالات فان قيل على وجه ان كل انسان فهو مريض اى وقتا ما واى ما دام مريضا ولا
واحد من المريض يمكن ان يكون صحيحا فالكبرى كاذبة فان كل ما يوصف بالمرض فانه يوصف
بالصحة ايضا ومما ينبغى ان يراعى انه اذا احصلت المقدمات فلا يجب ان يطلب الحدود مفردة
بل كثيرا ما يكون مركبة ولا يكون بدلها اسم مفرد وهذا مما يصعب التحليل فان امكن لمثل ذلك

ان يطلب اسما او يخترع اسما ونواسيل مثل قولنا كل مثلث فان زواياه الثلث مساويه لقائمتين
واذا كان الحد المشترك مؤلفا ظن كثيرا انه حدود فوقع الغلط ومما يغلط ايضا الحروف التى
تصرف الاسامى مثل فى وال وما اشبه ذلك فربما كانت اجزاء من المحمول كقولنا فى الدار زيد
وربما كانت داله على الحمل والصفه نفسه فانك تقول ان علما واحدا موجود وتريد لا ان
الاضداد موصوفه بانها علم واحد بل بان فيها علما واحدا وربما اختلف ذلك فى الصغرى والكبرى
مثل قولك العلم موجود فى كل حكمه والحكمه موجوده للخير او فى الخير ففى الكبرى حرف التصريف
دال على الحمل والصفه وفى الصغرى جزء من المحمول ففى مثل هذا يجب ان يراعى ما هو جوهر ويعمل
ما هو داخل فيقال ففى الخير علم ولا يقال الخير علم وربما كان على عكس هذا العلم موجود فى كل ضد
او كيفيه والضد او الكيفيه موجوده فى الخير فينتج ان الخير فيه علم ويكون حرف فى الماخوذه
فى النتيجه لانه فى الكبرى لا الصغرى وربما اتفق فى كلتيهما ان كان دالا على الصفه وفى كلتيهما ان كان
جزء محمول وهذا فى السلب والايجاب واحد كقولنا فى السلب ليس للحركه حركه ولا للكون كون
ثم تقول اللذه كون فينتج ان اللذه ليس لها فى متقابلين وذلك حكم القياس المضمر فيه واما فى الشكل
الثالث فانما يمكن حيث يكون من ضروبه المنتجه للسالب واما الضروب المنتجه للموجب فمقدمتاه
موجبتان كيف يتقابلان وعلى كل حال فلا يجوز ان يكون الا ان يكون السالب الا الكبرى
ومثاله كل طب علم ولا طب بعلم فليس كل علم بعلم وكذلك ان اخذنا على الناقص ان تلك فالـ
وينبغى ان يستقصى النظر هل يمكن مهنا شئ امكن فى الشكل الثانى اذا كنا بينا مهنا كـ والمثال ان
كل علم فاضل ولا شئ من العلوم فاضلا ثم وضع بدل العلم الطب فصار طرف اخص من طرف
ثم حولنا ان يوضع الطرفان كيف اتفق فيكون قياس على متقابلين فهل يمكن ذلك ههنا فاذا استقصى
وجب انه لا يمكن فانه لا يمكن فى الشكل الثالث فى القياس على المتقابلين ان يكون الطرف الاكبر
اخص من الاصغر والمقدمتان متقابلتان انتج غير الحق مثل قولنا كل مهندس علم ولا شئ من
المهندسه طب فليس كل علم طب وما فى هذا الاستقصا ان نضع كل ولا كل كل ولا واحد بعض
ولا شئ وهى بالثه فيجعلها اسوار مقدمات متقابله مشتركه المحمول الا ان الموضوعيتها اسمين مترادفين
احدا حدين او مشتركه الموضوع الا ان المحمولها اسمين مترادفين وضعا كالطرفين او احدهما
تحت الاخر والموضوع محفوظ الاسم فيكون سته تاليفات من الشكل الثالث ليس غير مما نعرف
انها قياس وانما نعرف قياسيتها بالاصول المقدمه ونعرف انها تنتج ان الشئ ليس هو بالاصل الذى
اعطيناك الان الا ان الاكبر ليس يجب ان يكون ليس اخص من الاصغر ولا يجب ان نظن
انا الماخوذنا ان يكون صدق انتج عن كاذب ان يكون ايضا عن متقابلين نتيجه صادقه
البته لان هذا ينتج ان الشئ ليس هو واما انه كيف يمكن ان يعرض هذا فى النظر فذلك لانه
يمكن ان يكون عند انسان ما قياسات فاسده انتجت نتائج فاسده وهو جامعها عند نفسه ويكون
عنده حق ما موضوع مسلم ويكون تلك القياسات او النتائج الفاسده يلزم عنها لفساد ما شئ
فاسد يمكن ان يساق الى انتاج ضد هذا الحق او يكون فى تلك الفاسدات ما هى مقابله لجنس
هذا الموضوع المسلم او لجزئى تحته فاذا حقق كان بالقوه مقابلا له فينتج منه بقياس ما مقابل
هذا الموضوع مثاله ان كان الموضوع ان بعض الاعداد فرد ويكون فى تلك القياسات الفاسده
اما مقدمه كاذبه وهو ان كل عدد ينقسم بمتساويين واما نتيجه فاسده ان كل عدد ينقسم بمتساويين
امكن ان يكتسب من تلك مقدمه مناقضه او مضاده لهذا الموضوع ان لا شئ من الاعداد بفرد

فينتج منها ان بعض ما هو عدد ليس بعدد او بعض ما هو فرد ليس بفرد وكذلك ان وضع ان
كل علم ظن ثم سلم او لزم اصول اخرى عنده ان الطب ليس بظن وربما كان الموضوع حقا
وفى القياسات الفاسده مكتسب لمقابله وربما كان الموضوع باطلا وفى القياسات مكتسب
لمقابله او يمكن ان يكتسب مقابله بقياسات صحيحه عنده وربما كانت قياسات صحيحه عنده
وقياسات فاسده فاكتسب من الصحيحه صحيحا ومن الفاسده فاسده يقابل الصحيح فعمل
قياس على متقابلين واما اذا وقع ذلك ابتدا فلا يمكن ان يستعمل من غير حيله فمن تلك
الحيل ان يسلم جزئيه مناقضه لكليه كما يسلم ان كل علم ظن وان لا شئ من الطب ظن او يوهم
ان المركب ليس احد الجزئين عن المركب ويجعل المركب حدا اوسط فيقال الحيوان الابيض ليس
بابيض اى ليس ابيض مجردا وحده ولكن لا نشترط هذا الشرط ثم نقول انسان ما حى ابيض فينتج
ان الانسان ليس بابيض اى ذلك الانسان بعينه ثم نقول ذلك الانسان ليس بابيض وهو بعينه
ابيض فان الف قياس من الشكل الثانى هكذا ذلك الانسان ليس بابيض وزيد ابيض فذلك
الانسان ليس زيد وهو بعينه زيد هكذا ينبغى ان نفهم هذا الموضوع ويمكن ان يوجد له مثال
كلى كقولك كل انسان حيوان ناطق وليس شئ مما هو حيوان ناطق بناطق فليس احد من الناس
بناطق ثم هو موضوع ان كل انسان ناطق وكل انسان ناطق ولا بشر ناطق فلا احد من الناس
بشر او كل انسان ناطق ولا انسان واحد ثم ان جعلنا المميز مثلا مرادفا للناطق الا انا فكون
ناطقا ما ليس بناطق ويمكن ان يجعل هذا مثالا للفصل الاول ان يكون سلمت فى مقدماته القياس
ان الحيوان الناطق ليس بناطق او سلم اصلا ان احد المحمولين لا يحمل على جهة محمولين وكان يسلم
الحق ان كل انسان ناطق فلزمه ان يقاس عليه من متقابلين **فى المصادرة على المطلوب الاول**
المصادره على المطلوب الاول داخل فى جنس ما لم يبرهن مما قيل ولكن ذلك الجنس اعم منه
لان ما لم يبرهن مما قيل قد يكون بسبب ان القول غير منتج بشكله او كذب مقدماته وقد يكون
بسبب ان المقدمات اخفى من المطلوب او ان المقدمات مساويه له فى الجهاله او المقدمات انما
تبين بعد بيان المطلوب ليس شئ من هذه مصادره على المطلوب الاول فانه انما يكون ذلك
فى قياس منتج الشكل وليس يجب ان يكون بسبب ان المقدمه اخفى او مساويه فى الجهاله حتى
اذا كان كذلك كانت المصادره على المطلوب وذلك لان الخفى والمساوى فى الجهاله قد يكون
غير المطلوب ولا يكون مصادره على المطلوب الاول واما فى المصادره على المطلوب فليس
الخفى او المجهول المستعمل شيا غير المطلوب بل انما يكون القياس مصادره على المطلوب الاول لان
المطلوب نفسه جعل مقدمه لسان نفسه فان بدل اسم احد حديه الذى يراد ان يجعل حدا اوسط
فاما الاشيا البينه بنفسها فلا يبين بوجه لا بالحقيقه ولا بان يقاس عليها من انفسها فان ذلك
غير معتاد لانها مقبوله مسلمه وان كان يمكن ان يصادر عليها بل انما يستعمل هذا فيما من شانه ان
يشكك فيه ويجهل فهذا اذا استعمل فى بيانه غيره مما هو اعرف منه فقد عمل الواجب واذا استعمل
نفسه فى بيان نفسه فقد صودر على المطلوب الاول وقد يعرض ذلك فى قياس واحد وقل ما
يخفى هذا الا على ضعفا العقول وقد يعرض فى قياسات فوق واحده بان يكون ينتج يبين
مقدمه غير بينه بنفسها وتلك المقدمه بينت بمقدمه اخرى وتلك المقدمه انما يبين بصحه النتيجه
فيكون هذا ايضا مصادره على المطلوب الاول بوسايط مثل الشكل الذى فى كتاب اوقليدس
ان الخطوط المتوازيه اذا وقع عليها خط قاطع كانت الزوايا كذا او كذا ومن مقدمات برهان ذلك

ان الخطين اذا وقع عليهما خط فيصير الزاويتين اللتين من جهة واحدة معادلتين لقائمتين
لم يلتقيا وهذا موضوع فى مصادرات كتاب اوقليدس فان رام احد ان يبين هذا بان
نقول انهما ان التقيا كان مثلث من الخطين والخط الواقع وكانت الزوايا الثلث اعظم من قائمتين
هذا خلف فاذن لا يلتقيان فقد صادر على المطلوب الاول من حيث لم يشعر لان كون الزوايا
الثلث بهذه الحال انما يبرهن بعد صحة كون زوايا الخطوط الثلثة بتلك الاحوال فيكون عرف بان
الزوايا فى الخطين بإزاء زوايا المثلث وبان زوايا المثلث بين بها فيكون استعمل كون زوايا الخطين
مع الخط الواقع عليهما مقدمه فى بيان نفسه ولكن بوسايط فهكذا يكون المصادره على المطلوب
لا ان يكون استعمل مقدمه لا تسلم او هى خفية كيف كان وبالجمله يجب ان يكون قد اخذ فيها احد حدى
المطلوب مرتين اما على الحقيقه فباسمين مترادفين يرجع احدهما على الاخر جملا ومعنى واما
حسب الظن وان باحداى شيئين كانا متعاكسين كالانسان والضحاك ويظن ان شانهما
وحكمهما واحد وفى الحقيقه معنيا هما مختلفان او كلى وجزوى ويظن ان الحكم فيهما واحد
كمن اراد ان يبين ان الطب ظن فاخذ ان العلم ظن وكان يظن ان الامر فيهما واحد فظن
انه مصادره على المطلوب الاول والمصادره على المطلوب بحسب الظن على اقسام مذكوره فى
طوبيقا واما فى الحقيقه فهو ان يوضع لما يراد ان يجعل من الحدين حدا وسطا اسم اخر مترادف
كما كان يكون فى نقايل القياس فان نقايل القياس والمصادره على المطلوب الاول يشركان
فى ان الحد الاوسط فيهما موجود فى النتيجه والقياسات الصحيحه ليست كذلك وايضا يكون فيهما
مقدمه صادقة جدا وهى التى يكون موضوعها ومحمولها واحدا ومقدمه مشكوك فيها وهى التى هى
المطلوب وقد صودر عليه وقد تمكن المصادره على الاول فى الشكل الاول والثانى والثالث لكن
اذا كان المطلوب موجبا كليا امكن فى الشكل الاول صغرى وكبرى فان كان صغرى كان الاوسط
والاكبر اسمين مترادفين وكانت الكبرى هى الصادقة وان كان كبرى كان الاصغر والاوسط كذلك
وان كان جزئيا لم يمكن فى الشكل الاول الا ان يكون صغرى وان كان سالبا لم يمكن فيه الا ان يكون
الكبرى وقول الفيلسوف ان كل مطلوب موجب فى الشكل الاول فيصلح ان يوجد فى القياس صغرى
وكبرى ليس صحيحا على ظاهره بل يطلب له تاويل وكذلك قوله ان فى الشكل الثانى يصلح ان يصادر
على المطلوب الاول كان صغرى او كبرى فانه اذا كان الاسم المترادف هو الحد الاوسط ضرورة
وكان يجب ان يكون الحد الاصغر فى المطلوب وفى الصغرى واحدا لم يمكن هذا ولم يمكن ان يجعل
المسلمه صغرى والكبرى هى المجهوله والذى قاله الفيلسوف يحتاج الى تاويل واما فى الشكل الثانى
فان المطلوب لا يكون الا سالبا ففى ضرب لا يكون الا الصغرى وفى ضرب لا يكون الا الكبرى هذا
ان كان السالب كليا فان كان جزئيا لم يجر فى الثانى الا الصغرى وفى الشكل الثالث الا الكبرى
وفى الاول لا يصلح بيانه بوجه لانه لا يصلح صغرى ولا كبرى والمصادره على المطلوب الاول
قد تكون فى البراهين وذلك اذا كان تصادر بالحقيقه بالوجه الذى قلنا وقد يكون فى الجدل و
ذلك اذا كان فعل ذلك بحسب الظن المحمود وهو الذى يكون حد المقدمه الصادقة فيه كشئ واحد
بحسب الظن المحمود **فى وضع ما ليس بسبب للنتيجه الكاذبة على انه سبب للنتيجه** والقول الذى
يقال ان الكذب الذى انتج ليس من قبل كذا او ليس من هذه الجهة فانه يقع فى قياس الخلف
اذا اخذ نقيض المطلوب الموضوع ثم قاس قياسا انتج كذبا ثم رام ان ينتج نقيض الموضوع كذب
لانه انتج كذبا فيقال لم يلزم الكذب عن هذا الممتنع القياس الخلف فانما يمكن ان يقال له ذلك

اذا كان الكذب يلزم وان رفعت هذه المقدمه ولم يستعمل فى القياس وهذا لا يكون فى
المستقيمه لان فى المستقيمه لا يقصد انتاج كذب من وضع شئ هنا نقيض المطلوب بل يساق الى
المطلوب فان كان المطلوب كذبا قيل ان فى القياس مقدمه كاذبه او ليس بالنيفه منتجا ولم
يقل انه لم يعرض ذلك من قبل وضع كذا لانه لا يسلم ان ذلك عارض ولا ايضا يكون القصد
شئ غير نفس ذلك المطلوب او نقيضه لا ان يصار من ابطاله الى ابطال قول لا اثبات نقيضه
فهنا لا يعرض فى المستقيمه وخصوصا ان كان القياس بسيطا عن مقدمتين يحصل بهما النتيجه
فكيف يقال هناك انه لم يعرض ذلك من قبل هذا كانه اذا رفع هذا بقى الكذب وليس ثم شئ
يمكن ان يرفع ويبقى قياس وكذلك ايضا فى القياس المركب لا يمكن هذا لان القياس المركب
يتصل على الاستقامه الى النتيجه فلا يكون فيه شئ فضل فان كان لم يكن بقولهم ان الكذب
لم يعرض من ذلك فايده لانه لا يسلم الكذب اصلا ويبطل القياس الذى نتج ولا يستعمل
سريه ذلك الشئ الذى لا مدخل له فى انتاج الكذب فذلك لا يفيده شيئا اذا الكلام والمناقشه
فى النتيجه ولزومها وبطلانها لا فى كونها لازما عن شئ يراد ابطاله است نقيضه بل هذا فى
الخلف اذا كان النقيض الموضوع سواء وضع او رفع لا يغير حكم اللازم من الكذب فلا يكون
سببا لانتاج المحال فلا يلزم ان يكون محالا وهذا على وجوه اما ان يكون الحدود التى للمحال
وللقياسه غير مشتركه مع النقيض الموضوع البته واما ان يكون مشتركه ولكن المحال لزم عن شئ
آخر مثلا لو ان احدا اراد ان يبين ان القطر غير مشارك للضلع فاستعمل فيه قياس زينن
فى ان لا حركة ثم قال وهذا محال فاذن القطر مشارك للضلع وهذا اظهر مما فى هذا الباب
واما المثال الذى يوجد فى المحال او قياسه حدود يشارك ويتصل بحدود النقيض فمثل ان
نقول ليس كل ب آ و الا فليكن كل ب آ ولكن كل د ح وكل ح ب وكل ب آ فاذن كل د ب
هذا خلف فاذن ليس كل ب آ فهذا قد وضع فيه ما ليس بسبب سببا لان قولنا كل د ب يكون
نتيجه عن مقدمتيه وان لم نقل كل ب آ وايضا من الجانب الاخر بان نقول كل ب آ وكل آ ح وكل
ح د وكل آ د وهذا خلف فان هذا ايضا وضع ما ليس بسبب سببا وذلك لان قولنا كل ب آ
وان رفع بقى القياس المنتج للخلف بل يجب وان يكون حدود المحال وحدود قياسه وحدود
المطلوب متصله ومع ذلك اذا رفع النقيض لم يلزم محال بل يكون المحال لازم لوضعه لا غير
فيكون القياس المركب متصل التركيب لا محصوفه او ليس قياسات مختلفه لا فصله بينها فى
الكذب لا يمكن ان يجتمع عن قياسات كثيره لا تتصل ايضا لا بصيريه كقياس واحد فانها
اذا اجتمعت ولم تتصل اما ان يكون الكذب لازما عن واحد منها وان رفع البواقى واما
ان لا يلزم عنها شئ بالشركه وان كذبت نتايجها ايضا لم ينفع لجميعها فى ابطال شئ او اثبات
قياسات مختلفه على ان الموازنه يلتقيان وان المثلث زواياه اعظم من قائمتين وغير ذلك
فان جميع اصناف نتايج كاذبه لا تتصل قياساتها لا يلزم فيه شئ على الوجه الذى يلزم فى
قياس الخلف **فى استعمال القياسات فى الجدل والتدبير فى تاليفها او منعها** ولان المسئله
على وجهين فى الجدل اما مقدمات قياس مع نتيجه كقولك اليس اذا كان كل ب ح وكل ح د
وكل ب د فهذا لا حيله فيه الا التسليم او انكار مقدمه او دعوى ان القياس غير منتج واما ان
يكون السوال عن مقدمه مقدمه ليجمع منها اخر الامر القياس وينتج النتيجه فيكون فيه التحفظ
على وجهين احدهما عند تسليم مقدمه مقدمه والاخر عند اجتماعها لئلا يولف قياسا واما

فى القسم الاوّل فيجب ان يجتهد حتى لا يسلم حدا مكررا تسليما قياسيًا فانه اذا لم يوجد فى المقدمات
حد مشترك قياسى لم يمكن ان يولف قياس فلم يمكن السائل ان يبكت والتبكيت قياس على
اثبات نقيض الوضع الذى يحفظه المجيب واما فى اخر الامر بعد التسليم فيجب ان يتامل ان الوسائط
التى سلمت كيف نسبتها الى الطرفين حتى يعرف الشكل والضرب فان لم يكن الشكل منتجا لذلك
المطلوب كالثانى للموجب والثالث للكلى مع انتاجه او كان غير منتج اصلا مع انتاجه اصلا
وهذه انما سال له بعد حفظ اشكال القياسات وضروبها فهذه وصية المجيب واما السائل
فيجب ان يحتال فى استعمال ما اوصى المجيب بالتحرز عنه فيجب ان يجتهد باخفاء ما يكون من الحيلة
فسلم ما هو ضرورى فى الانتاج من غير ان يسلم على نظم قياسى فيفطن الصنعة بل ان كان
القياس مركبا من قياسات منتج نتائج تصير مقدمات القياسات منتج نتائج اخر ولا يزال حتى
يبلغ المطلوب سال اولا عن ابعدهما من المطلوب فى تسليمه ثم لم يسال عما يليه بل عما هو اقرب
من المطلوب من مقدمات بينهما ثم عاد وسال عما بين المسئلتين مثلا ان كان يبين ان كل ب آ
وكان بين ذلك بل كل ب ﻫ وكل ﻫ د وكل د ح وكل ح آ فكل ب آ فسال اما عن مقدمات الاطراف
او الواسطة فان سال عن مقدمات الاطراف فاولى الكبرى لان السائل اذا سال اولا عن الصغرى
اليس كل ب ﻫ حدس المجيب انه عسى يكون كل ﻫ آ وشيئا اخر على النظام واما اذا سال عن الكبرى
انه اليس كل ح آ فيكون قد عكس الكلام على الترتيب فوقع الحدس عن هذا الجانب اقل لانه اذا قيل
كل ب آ او كل ب ح مصرحا لم يكن على النظم القياسى بالفعل اذ لم يوضع المشترك فى كل واحد منهما
بحسب الاخر فكيف اذا لم يكن مصرحا فالاخرى ان يسال عن الكبرى ح آ ولا فيقول اليس كل ب آ ثم
يتباعد عنه فلا يسال عما هو يحسبه بل عما لا يليه فيسال كل ﻫ د ثم يعود فيسال عما بينهما انه هل كل ح ب
ولذلك يجتهد ان يوقع اختلافا فى الترتيب وان سال عن بعض المقدمات المتوسطة اولا ثم الطرفين
على خلاف الترتيب ثم عاد الى طرفه الاخرين لم يكن به باس بعد ان لا يجعل المسائل مرتبة واما اذا
كان القياس بسيطا غير مركب فيجب ان يسال اولا عن الواسطة يجعل اول سواله عن الكبرى
مثلا هل كل ب آ فيكون طلب اولا النسبة للحد الاكبر الى الواسطة ثم يسال عن الصغرى فيكون
فعل ما يمكنه من تغيير اتصال المقدمات فاذا فعل هذا حدث قياس على بعض الموضع وهو
السلك فالتبكيت قياس ما وعلى شرائطه فى الاشكال والضروب الا انه باعتبار ما وذلك
الاعتبار ان يكون منتجا نقيض وضع ما يحفظه المجيب **فى انه كيف يمكن ان يقع فى شئ واحد
علم وظن متقابلان** وكما انه يخدع الانسان فيظن عما هو قياس انه ليس اما فيما بينه وبين نفسه
واما بتغليط السائل اياه فى تسليم الحدود وكما انه يخدع ايضا فى مقدمات القياس قد يخدع فيعلم
شيئا من جهة ويكون ظنه غالبا من جهة اخرى على عكسه والقياسان الموقعان يعلم ويظن مضادة
على جهتين احدهما لا يجتمع فى انسان واحد بل فى انسانين مثل ان يكون كل د ب وح ب بلا واسطة
ثم كان كل ب آ وكل ح آ ايضا فان اعتقد انسان واحدا ان كل ب آ وهو الحق واعتقد الاخر ان
لا شئ من ح آ وهو باطل وقرن كل منهما براه الصغرى هذا ان كل د ب وذلك ان كل د ح اعتقد
اعتقدين متقابلين واما انسان واحد فلا يمكن ان يعتقد عنده القياسات معا بالفعل فيرى
شيئا وضده بانتاجهما معا بل ان وقع له مثل هذا تشكك ولم يعتقد شيئا والجهة الثانية هو الذى يمكن
فى انسان واحد وهو ان يكون يعتقد ان لا شئ من ح آ ومع ذلك يعتقد فى نفسه مقدمات قياس
على هذه الصفة ان كل د ح وكل ح ب وكل ب آ فانه اذا نعلم ان كل ح ب وكل ب آ يكون علم بالقوة

ان كل ح آ وهو د آ نظن الآن ان لا شئ من ح آ فالذى يعلمه ليس يعلمه الا من جهة العلم بالكل
الذى يلزم عنه ان يعلم وهو ان كل ب آ واما من الجهة المخصوصة به فليس يعلمه مثلا كما ان انسانا
يعتقد ان الاجرام المساوية لا تشارك النار والاسقصات فى طبيعتها ثم يحسب ان الكواكب
نارية لانها نيرة فهذا ظنه بالفعل مخصوص بالكواكب وعلمها كلى بوجه هى فيها بالقوة لا بالفعل
لانه علم جملة ان كل جسم سمائى لا تشارك النار واما ان الكواكب غير نارية فهو جزئى تحت هذا
الحكم الكلى فليس من جهة واحدة علم وظن بل علم الشئ من جهة لا تخصه وظن من جهة تخصه ولكن
الشبهة باقية فى انه كيف يمكن ان يعلم فى المثال الاوّل ان كل ح ب ويعلم ايضا ان كل ب آ ومع
ذلك نظن ان لا شئ من ح آ ويعلم ههنا ان كل كوكب فهو من جوهر السمائى ويعلم ان كل ما هو من
جوهر الجسم السمائى فهو غير نارى ثم نظن ان الكواكب نارية وحل هذه الشبهة انه لا فرق بين ان
ان يعلم الكبرى ولم نضع الاصغر تحت الاوسط بالفعل فى انه لا يجب ان نعلم النتيجة بالفعل وبين
ان يعلم الكبرى والصغرى معا ولم نؤلف بينهما تاليفا يلزم عنه النتيجة بالفعل لان وجود ما بين
المقدمتين فى النفس كيف اتفق لا يوجبان فى النفس العلم بالنتيجة الا ان يكون فيما بينهما تاليف
مخصوص وان يكون النفس مراعية لذلك التاليف معتبرة اياه قايسة بينه وبين المطلوب
كل ذلك بالفعل والا وقع ذهول مثلا ان من نعلم ان هذه بغلة ونعلم ان كل بغلة عاقر ا فاذا لم
يجمعهما معا فى الذهن خاطرين بالبال امكن ان يظن مع ذلك ان فى بطن هذه البغلة جنينا
وذلك لان هاتين المقدمتين ليستا سبب النتيجة الا بالقوة وانما تصيران سبب النتيجة بالفعل
اذا اخطرا معا بالبال على الترتيب الذى من شانه ان ينتج واحد الحوالنتيجة وانما اذا كانتا معلو
بالتفاريق ولم يحضرا معا فى العلم بالفعل على الترتيب المذكور ونحو الغرض المقصود فان النتيجة
يلزمهما بالقوة كما ان الكبرى وحدها اذا علم لم يعلم وجود النتيجة ما لم يخطر بالبال ان الاصغر موضوع
تحت الاوسط وتحت حكمه فاذن الخدعة الواقعة مع العلم بالمقدمتين ومع العلم بالمقدمة الكبرى
الكلية متشابه احدهما الجهل فيه بجزئى هو بالقوة تحت كلى معلوم والثانى الجهل فيه بلازم هو بالقوة
بعد لازم عن ملزوم معلوم فعلى هذا ينبغى ان يفهم قول الفيلسوف فاذن ليس من جهة واحدة
جهل الشئ وعلمه وقد زال تشكك ما بن على سقراط اذ قال له هل المطلوب عندك معلوم او
مجهول فان كان معلوما فالطلب محال وان كان مجهولا فكيف تعرفه اذا وجدته وهل يمكن ان
نظفر بالآبق من لا نعلم عنه فلم يتعرض سقراط بنقض مقدمات قياسه بل عرفه بشكل هندسى ان
المجهول كيف يصاد بالمعلوم واما افلاطن فلما تعرض لذلك قال ان العلم تذكر فكيف يستقيم
هذا والعالم بان كل مثلث زواياه الثلث مساوية لقائمتين عالم بالقوة والمثلثات الجزئية
وان كان جاهلا بها بالفعل كما يحس بمثلث جزئى ويعلم ان هذا الشئ مثلث ويخطر بالبال
ملكان علم اولا بين ان هذا الشئ زواياه الثلث مساوية لقائمتين ولا يجوز ان يكون قد
تذكر شيئا علمه قبل فان هذا المثلث الجزئى انما حدث الآن فكيف علم من قبل ان زوايا هذا
المثلث مساوية لقائمتين بل انما كان علم اولا علما كليا لا يوجه يخصه ثم علم باسا وقوع هذا الجزئى
تحت ذلك العلم الاوّل فعلم بالنا امر لم نعلمه قط بالفعل بل بالقوة فاذن قد كان يعلم المطلوب
لا من الوجه الذى يجهله ويجهله لا من الوجه الذى يعلمه فليس اذن يجهل المطلوب كل الجهل حتى
اذا وجدناه لم يعلمه فانا نعلمه بوجه لا يخصه ولا ايضا نعلمه كل العلم حتى يستغنى عن طلبه لانا
يجهله من الوجه الذى يخصه وهذا كمن كان يعرف انما منه بعلامه ولا يعرفه بالخصوص

فنعرف مثلا ان كل من به تلك العلامة فهو ح نفسه انق ولا نعرف ان انه الذى نطلبه فكما
نحس به نحس العلامه وهو الحد الاوسط فنعلم انه الانق المطلوب وبالجملة فان ح العرض المعرفة
اما عامة واما خاصة واما معرفة بالقوه واما معرفة بالفعل وقد فصل هذا وبهذا السبب
يمكن ان يكون يعرف الكلى ويجهل الجزئى لا الجهل الذى هو عدم العلم بل الجهل المضاد للعلم مثلا
ا ما يكون علمنا ان كل حس رطب ثم رانا حسا فحسبناه محففا ظننا انه حجر او غير حس فيكون
قد اخطانا فى الصغرى لا لجهلنا فقط وربما ظننا خيرا ما كالشجاعة انه شر ما لا لا العرض الى
وكنا علمنا ان كل شر ما فليس بخير فيكون ظننا ان خيرا ليس بخير وربما سنح لنا صواب عن مثل
هذا الخطا بل يظن بخير ما انه شر وظننا بذلك الشر انه خير فيكون انجحا ان خيرا ما خير فيكون
الخدعنا فى المقدمه دون النتيجه فى انعكاس المقدمات بعضها على بعض بالتساوى فى الكمية
بسبب غير صورتها بل امر بعض النتيجه قياسها او امر يكون فى موضوعاتها ومحمولاتها نقول
اذا انتجنا ان كل ح آ من قولنا كل ح ب وكل ب آ ثم انعكس كل ح آ ايضا الى كل آ ح فلزم ان ينعكس
الصغرى وذلك لانك تقول كل ب آ وكل آ ح وكل ب ح يلزم ان ينعكس و الكبرى كل لانك تقول
كل آ ح وكل ح ب وكل آ ب فان كانت الكبرى سالبة فقلت كل ح ب ولا شى من ب آ فلزم منه
انه لا شئ من ح آ كانت الكبرى مما ينعكس لا محالة فكما ينعكس الكبرى فكذلك ينعكس النتيجه لانعكاس
الكبرى وان كانت الكلية السالبة ينعكس لنفسها دائما واما كيف ينعكس بسبب انعكاس الكبرى
فلان الكبرى اذا انعكست صارت الى الشكل الثانى وصلحت ان تكون صغرى فانتجت عكس
النتيجه وايضا ان انعكست الصغرى وعكست النتيجه انعكست الكبرى لانه اذا كان كل ب ح وكل
ولا شئ من آ ح وهو عكس النتيجه انتج لا شئ من آ ب فان لم ينعكس النتيجه انتج الكبرى لا محالها فهذا اما كان
بسبب انعكاس النتيجه او المقدمه واما انعكاس المتلازمات والمتقابلات فانه اذا كان كل د آ
او ب ينعكس على الاخر فى الحمل وكان كذلك ح و د وكان لا آ و ح موضوع اما الشئ المطلق
واما شئ اخص للحمل اما ان يكون ح واما ان يكون آ فلذلك هو ب و د لانه اذا كان اذا وجد
فى الموضوع آ وجد فيه ب وحينئذ لا يوجد فيه ح فيجب ايضا ان لا يوجد فيه د والا فقد وجد
فيه ح لان كل ح د فاذن عندما يوجد فيه ب لا يوجد فيه د ولذلك عندما يوجد فيه د يجب ان
يوجد فيه ح فلا يوجد آ فيجب ان لا يوجد ب والا فقد وجد آ واقول انهما لم يوجد فالاخر يوجد
لانه اذا لم يكن فيه د فاقول يكون فيه ب لانه اذا لم يكن فيه د لم يكن فيه ح والا كان ح ليس بد
واذا لم يكن فيه ح كان فيه آ وكل آ ب وكان فيه ب وكذلك بالعكس ومثال هذا انا نضع المكون
والفاسد ينعكس احدهما على الاخر وغير المكون وغير الفاسد ينعكس احدهما على الاخر وكل
شئ اما مكون واما غير مكون فكل شئ اما فاسد واما غير فاسد وهو ان قياسين مركبين يخرج
من قوة قوله ان كان المكون والفاسد ينعكس احدهما على الاخر والباقى وان كان غير المكون
وغير الفاسد ينعكس احدهما على الاخر وكان كل شئ اما مكونا او غير مكون فاذن كل شئ اما
فاسد واما غير فاسد قال وان كان كل الموضوع اما ان يوجد فيه آ واما ب وايضا اما ان
يوجد فيه ح واما د ثم كان كل آ د وكل ح آ وكل ب د وكل د ب والا فليكن بعض د ليس ب
فيكون آ لانه لا يخلو الموضوع من آ او ب واذا كان بعض د آ وكل آ ح فبعض د ح وكان كل
د وح لا يجتمعان معا هذا خلف واما اذا كانت آ موجوده فى كل ب وفى كل ح فقط ولا يوجد
فى غيرهما ثم كان كل ح ب وكل آ ب لان ب يقال عليه آ الا ان آ يقال على ب وح فقط ثم ب

يقال على ب وعلى ح فيقال على جميع ما يقال عليه آ وكل ب آ فان انعكس ب ح انعكس
ايضا آ ب وهذا ظاهر وايضا اذا كان كل ح آ وكل ح ب وكان كل ب ح فكل ب آ الا ان كل
ب ح وكل ح آ فى الافضل من شيئين متقابلين اذا كان آ وح كلاهما افضل من ب و د
مجموعين وكان آ ب متقابلين وح د متقابلين فان آ افضل من د وذلك لان آ مطلوب
كما ان ب مهروب عنه لانهما متقابلان وكذلك ح مطلوب مثلما د مهروب عنه لانهما متقابلان
فان لم يكن آ افضل من د فاما ان يكون مساويا له او يكون د افضل لكنه ان كان آ مساويا
لد فى انه مطلوب فيجب ان يكون ضداهما متساويين فى انهما مهروب عنهما اعنى ح و ب
فاذا اجمع الى آ ح اجتمع مطلوب ومهروب واذا اجمع الى ب د اجتمع مطلوب ومهروب لكن
كان جملة ذلك فى الطلب والهرب بجملة هذين فلم يكن مجموع آ ح افضل من مجموع ب د وكان
افضل هذا خلف واما ان قلنا ان د افضل من آ فى باب انه مؤثر مطلوب وضد د الذى
هو فى غاية الخلاف له اكثر فى باب الهرب عنه لان الاقل بازاء الاقل والاكثر بازاء الاكثر
فيكون اذن ح آ اكثر فى وجود احسانه آ وح ولم يكن هكذا ثم قيل لهذا مثال من كتاب افلاطون
فليكن بدل آ من المواد اختيار مساعده الحبيب بحبه على نفسه فليكن ب ان لا يختار مساعدة
على نفسه وليكن ح هو ان لا يساعده على نفسه فيكون د هو ان يساعده على نفسه ثم كلا آ وح
اعنى ان يهوى مساعدته ولا يساعده افضل من كلا ب و د اعنى ان لا يهوى مساعدته ويساعد
فاذن آ وحده وهو ان يهوى ان يواتيه افضل من د وهو ان يواتيه كذلك ان لا يساعده
اى من ان يهوى مساعدته ومعنى هذه المواتاه والمساعدة الشركه فى الجماع فاذن افعال المحبة
بلا جماع اثر فى المحبة من الجماع والافضل هو الكامل فى كل شئ ففى الصداقة افعال المحبة بلا جماع
افضل من الجماع والجماع اما ان لا يكون له مدخل فى باب المحبة واما ان يكون شيئا من اجل
المحبة لا لاراده سده الا البقاء وطلب النسل المودى الى ماكد المقارنة والمخالطة فلا يكون عن المحبة
ولكن عن شهوة مقارنة للمحبة فالشهوة تطلب اللذة والمحبة تطلب المخالطة والخبر الواصل الى المحبوب
فيكون اذن هذه الشهوة اذا افردت وعدلت تقرب عنها طلب الجماع لا لاجل المحبة فالجماع يدخل
فى المحبة من هذه الجهة لا على ان نفس المحبة تقتضيه بل على ان الشهوة المقترنة بالمحبة تقتضيه
لاجل المحبة فصل فى ان الاقاويل الموقعة لتصديق ما يرجع الى قياسات بهذه الاشكال
وان لم يكن منها قال ليست المقاييس الجدلية والبرهانية ترجع الى الاشكال الثلثة بل الاستقراء
والمقاييس الخط والفقهية والمشورية التى تسمى تعقلية والخطب اما ضمائر واما مثالات مظنونة
فى الصدق والكذب ومظنونة الانتاج فى التاليف سواء كانت صادقة او كاذبة ولكنها معدة
نحو الزام خصم منازع او اقناع جماعة سامعين حاضرين او مكاسين واكثرها فى الامور الجزئية
واما الفقهية فهو ضمائر ومثالات ماخوذة مع اقوال صاحب الشريعة يبين فيها حكم بحسب شريعة
ما عليه بالذات وجزوته بالعرض والمشوريات العقلية هى ضمائر او مثالات من امور
صادقة يراد بها مطلوب فيما يجب ان يفعل او يترك لا بحسب مخاطبة انسان الا بالعرض
فى الاستقراء واما الاستقراء فهو ان تبين شيئا كليا موجبا ومسلوبا على شئ آخر لوجود ذلك
الشئ الاول فى جانب الكلى الثانى اعنى جزئياته ولما كان المبين به موضوعات المبين له الحكم
فالكلى المحمول او المسلوب كالطرف الاكبر وتلك الموضوعات كالطرف الاصغر والكلى المحكوم
عليه كالطرف الاوسط فيكون قد تبين باحد الطرفين وجود الطرف الثانى للواسطة ويكون

ملحقه ان يكون حدا اصغر قد صار واسطه وما حقه ان يكون حدا اوسط قد صار حدا فلنكن
مثلا الحد الاصغر هو ح انسان و فرس و بغل والحد الاوسط طويل العمر و هو ب والحد الاكبر و هو آ
قليل المراره وان اردنا ان يستعمل هذا على سبيل الاستقراء لنثبت ان كل طويل العمر قليل المراره قلنا
الاوسط اصغر والاصغر اوسط وحفظنا الاكبر بحاله فقلنا كل حيوان طويل العمر فهو اما انسان او
فرس او بغل او قلنا كل حيوان طويل العمر فهو كالفرس والانسان والبغل ثم قلنا وكل فرس او انسان
او بغل فهو قليل المراره وانتجنا ان كل حيوان طويل العمر فهو قليل المراره فقد رجع هذا اذن الى القياس
الاقتراني الا ان الوسايط فيه اشياء كثيره وموضوعات الحد الاكبر اشياء كثيره ولما ان كان الاكبر
كليا للاوسط والاوسط موجب على الاصغر فالاوسط ناقل الحكم فيه من الكبرى الى الصغرى وجامع
بين الاكبر والاصغر فهو في القياس فان انعكس ح على ب حتى يكون كل ب فهو ح وتلك المعدوده
لا غير ولا يخلو منها ويكون كل واحده من ح ب متساويا فكانت الماءت هي الجهات والجهات
هي الباب الالف على كل ب لا محاله او كل اثنين يقالان على موضوع ثم انعكس الموضوع على احدهما
فواجب ان يقال الثاني على كل الذي انعكس عليه الاول قد بينا هذا فالاستقراء التام الحقيقي
هو هذا الذي يرجع فيه ح على ب ويكون الجزئيات عدت بالتمام والاستقراء انما نضطر اليه
في انتاج المقدمات التي ليس بين محمولها وموضوعها واسطه وانما تبين موضوعات الموضوع فانه
اذا كانت غنا له واسطه كان وجه البيان هو القياس بتلك الواسطه لا الاستقراء فقد بان
من هذا ان الاستقراء يخالف القياس من جهه ان الشي الذي يجب ان يكون لو كان القياس
قياسا حدا اصغر يصير في الاستقراء واسطه فمن ما يجب ان يكون حدا اكبر للواسطه لو كان القول
قياسا في القياس لا يكون هكذا وايضا القياس اقدم وابين في الطبع واما الاستقراء فاقدم
وابين عندنا فكانا انما نكتسب كثيرا من المقدمات الاول بالاستقراء في التمثيل اما التمثيل
فانه يكون اذا احقق من اربعه حدود اكبر كلي واوسط كلي وهذا الاوسط محمول على الاصغر
لانه محمول في شبه الاصغر فيكون الاصغر وشبهه جزئين واما الاكبر فانما حمل على الاوسط
لانه محمول على شبه الاصغر فلنكن الاكبر فانما حمل على الاوسط لانه محمول على شبيه الاصغر
فلنكن الاكبر آ ومعناه المذموم والاوسط ومعناه قتال المتاجرين والاصغر ح ومعناه قتال
اهل بلد انسه لاهل سبا والشبه بالاصغر بحسب الاوسط د ومعناه قتال اهل سبا الحيرانهم
اهل هوما وههنا فالمشكل شيان احدهما كبرى هي ب آ اي ان قتال المتاجرين مذموم والثاني
الشبه وهو انه قتال اهل انسه لاهل سبا مذموم فيجب ان يكون شيئان اعرف من هذين
احدهما ان قتال اهل انسه لاهل سبا قتال متاجرين وهو وجود الاوسط في الاصغر والثاني ان
قتال اهل سبا لاهل هوما مذموم وهو وجود الاكبر في شبه الاوسط فنقول هكذا ان قتال
انسه لاهل سبا قتال متاجرين وقتال المتاجرين مذموم بعد ان نصح الكبرى بالشبه فنقول
قتال المتاجرين كقتال اهل سبا لاهل هوما وقتال اهل سبا لاهل هوما مذموم فقتال المتاجرين
مذموم فقد رجع التمثيل الى قوه القياسات وصار التمثيل يصح بقياسين وسواء كان المثال الذي
هو الشبه واحدا او كثيرا فيرجع حاصل الامر في المثال الى انه يوجب حكما على جزئي لوجوده في
جزئي آخر وكان الاستقراء يصح الحكم على كلي لوجوده في جزئياته والاستقراء التام هو من جميع
الجزئيات حتى يتبين وجود الاكبر في الواسطه التي يريد ان يصير حدا اصغر واما في المثال فيكفي
جزئي واحد او بعضها حتى يبين الحد الاكبر في الواسطه ولا يمكن تجميع الجزئيات والاخذ فيها

المطلوب في الاستقراء وجود الاكبر في الواسطه ههنا فلا يكون وجود الاوساط في الاصغر
احق من النتيجه ما المقاومة واما المقاومه فهي مقدمه توجد كبرى لا انتاج مقابله مقدمه في القياس
فربما احدثت كليه سالبه موضوعها اعم من تلك المقدمه فتنتج ضدها لقول القائل في المقاومه
مقدمه احدهما قياس ان العلم بالمتقابلات واحد انه لا شي من المتقابلات العلم بها واحد
فان كانت المقاومه سالبه او جزئيه موجبه سب في الشكل الاول وربما احدثت جزئيه فيكون
القياس عليها من موضوعات موضوع تلك المقدمه ومن الشكل الثالث سواء كان موجبا
او سالبا د في الاول فنقول المجهول والمعلوم ليس يقع عليهما علم واحد والمجهول والمعلوم
متقابلان واما في الشكل الثاني فلا يمكن مقاومه موجبه واما السالبه فلا يبين به الا بان
تغير الكلام في المقدمه الكبرى عن وجه المقاومه وهو ان يكون موضوعه هو نفسه موضوع
المقاومه وهو ان يكون موضوعه هو نفسه موضوع المقاومه مثلا نقول ان الاضداد متقابله
ولا شي مما به العلم واحد متقابله فتغير الدلاله عن البيان بنفسه الى ابانه بالعكس فان البين
بنفسه اذا كان انه لا شي من المتقابلات العلم به واحد يدل هذا عكسه لم يدعن له الذهن
ادعانه لهذا بل احتج ان يذكر ان السالبه الكليه تنعكس فيحتاج ان نزيد في الكلام ما غنينا عنه
نحن وان قلنا ان السالبه الكليه تنعكس مثل نفسها فلم نضمن ان عكسها مثلها في البيان وانا
في مواضع يمكن ذلك اعرف اعني الشكل الثاني كما اذا كان عكس الجزئيه اعرف من الجزئيه
التي توجد للمقاومه اعني الشكل الاول في انتاج الجزئي فتامل ما يوجبه في ذلك الراي المحمود
واعتبار الاضداد والاشباه على ما يقال في طوبيقا في الراي والعلامة هذان يرجعان
الى الاشكال ايضا والراي فمقدمه محموده كليه في ان كنا كاين او غير كاين او موجودا او غير
موجود لقولهم الحساد يبغضون والمحبون يحبون وهذه توجد في القياسات اما بالقوة واما
بالفعل مقدمات كبرى وصغراها فلان حسود او فلان محب وحدها بحسب الظن الغالب
والقياس الكاين منها يسمى ايسوسما واما العلامة فيكون العلامة اما ضرورية واما محموده
مطويه يكون الحد الاوسط في القياس الكاين منها علامة لوجود شي وكونه على جهات ثلث
اما ان يصلح ان يكون حدا اوسط محمولا على الاصغر دون الاكبر مثل اللبن اذ اجعل علامة
الولاده فقال المراه ذات لبن فقد ولدت فهذا يخص كثيرا باسم الدليل واما ان يصلح ان يجعل
اوسطا موضوعا لهما جميعا كقول القايل الحكما ذوو فضل لان فلانا ذو فضيله وفلان حكيم
واما ان يصلح ان يجعل اوسطا محمولا عليهما جميعا ولو بالايجاب في الشكل الثاني لان مثل
هذا مقبول في الخطابه سادن لانه قياس مظنون كقولهم هذه المراه صفراء فقد ولدت
ولا يمكن ان يقال كل صفراء ولدت بل كل والده صفراء فهذا يقبل في الظن وكذلك هذه
المراه سقناها حبلى وانما يكون علامة ودليلا اذا اضمر الكبرى والا كان قياسا والذي
يسمى في الشكل الاول فلا ينتقض وهو صحيح واما الذي في الشكل الثالث فينتقض فانه
ليس اذا كان حكيم ما فاضلا فكل حكيم فاضل وكذلك التي في الثاني لان القياس الكاين
من موجبتين ولا تنعكس كبراه يسهل المناقضه بان يقال ليس يجب ان يكون كل صفراء والده
فيكون طبعا في التاليف ويسهلها على انه غير واجب مما هو ايضا محمود مقبول واما المواخذه
مما هو شبيه برهاني وليس مشهورا مستقلا ومن العرف العامي فليس عدلا في الخطابه فذلك
الذي صار في الشكل الاول افضل العلامات ويسمى طعسونون في الفراسة اذا سلم ان

الانفعالات والمزاجات الواقعه فى ابتداء الحمل والطبيعه يتبعها اخلاق النفس كما يتبعها
هيات البدن سميت الفراسه اورای ان الانفعالات الطبيعيه كالغضب والشهوة
والاخلاق يتبعها تغير فى هيئه البدن ومزاجه كما يتبعها فى النفس سميت الفراسه واغا قلنا
الانفعالات الطبيعيه لان ههنا انفعالات تؤثر فى النفس من غير ان تتعرض للبدن
مثل تعلم العلوم انما الطبيعه مثل الغضب والشهوه وغيرهما فاذا علم اى الانفعالات
فى النفس تصحب اى الانفعالات للبدن وبالعكس امكن ان تجعل الانفعالات البدنيه
او الهيات البدنيه دلايل على الانفعالات النفسيه او الملكات النفسيه فاذا عرف من
شىء من الحيوان انفعال او هيئه نفسانيه كالشجاعه من الاسد طلب ما يقترن بتلك الحاله
النفسيه من احوال البدن ويختص بها فجعلت الهيئه البدنيه علامه للهيئه النفسانيه فيكون
العلامه البدنيه مثلا عظم الاطراف العاليه ويكون هذا خاصه للاسد لا بالقياس الى كل
حيوان بل بالقياس الى كل حيوان غير شجاع بل يوجد لكل حيوان شجاع هذه الهيئه البدنيه فيصح
اذن عظم الاطراف علامه للشجاع اذا كانت ينعكس عليه فاذا وجد انسان عظيم الاطراف
العاليه قيل انه شجاع فان كان المعنيان هناك خلقيين او انفعالات نفسانيين مثل ان
الاسد مع انه شجاع قد ينسب اليه جود وكرم ما فيجب ان يتامل راى العلامتين تتبع اى
المعنيين ويعرف ذلك على وجهين فان كانت العلامه فى النوع كله وليس احد المعنيين
فى كله فان العلامه يدل على فراسه الموجود فى النوع كله وان كانت العلامه فى نوع آخر
يشاركه فى احدى الخلتين دون الاخرى فالعلامه لما يشاركه مثلا ان النمر لا يشاركه فى الجود
ويشاركه فى عظم الاطراف فاذن يجب ان يكون الواسطه فى الفراسه اعم من الاصغر لا محاله ومساويه للاكبر

كتاب البرهان

العلم اما تصديق واما تصور والتصديق انما يقع بالقياس وما يشبهه والتصور بالحد والرسم
وقد قلنا فى صوره تاليف القياس وبينا اى الصوره يصلح ان يختار للتصديق اليقينى
الواجب ولكنا لم ندل بعد على الماده التى منها القياس كما ان صوره الدينار قد يتفق مع
اختلاف مادتها فيكون مادتها تارة ذهبا ابريزا لا غش فيه ويكون تارة ليس بتلك الابريزيه
ويكون تارة ذهبا كثير الحملان ويكون تارة لا ذهبا ولكن شبيها بالذهب كذلك صوره القياس
قد يتفق مع اختلاف مادتها فيكون تارة مادتها حقا يقينا لا غش فيه فيصير به القياس
برهانيا ويكون تارة ليس باليقين الصرف ولكن مقاربا لليقين محمودا فى المشهور لا يشعر
بامكان نقيضه الا بدقيق النظر واما فى المشهور فهو مصدق به فيكون القياس عن مثله
جدليا ويكون تارة لا يقع به تصديق جزم ولكن غالب ظن وقناعه نفس مع حضور
امكان نقيضه بالبال لا كقبول النفس له اذا ذكر به والقياس الكاين عن مثله يكون خطابيا
ويكون تارة مشبها بالمصدق به اما اليقينى واما المشهور وليس هو باحدهما والقياس المولف
من مثله يكون مغالطيا سوفسطائيا وقد يكون نوع من القياس ليس يراد به ايقاع تصديق
او ظن ولكن يراد به تحريك النفس الى انقباض وكراهيه ونفره عن امر ما او انبساط ورغبه
وميل الى شىء ما بان يحاكى ما ينفر عنه بامور ينفر عنها بالطبع وما يرغب فيه بامور مرغوب
فيها بالطبع وهذا النوع من القياس قوى التاثير فى تحريك النفس مثل يسجعها او يحسنها
او يسخنها او ينصلها او غير ذلك وخصوصا اذا جعل الكلام موزونا بالايقاع الذى يخص

الكلام وهذا الصنف من القياس يسمى شعريا ومقدماته مثل قولنا للجميل انه بدر وللجواد
انه بحر وانا سمينا العسل بالمره عافته النفس ونفرت عنه ولننصرف من ههنا الى تفصيل
مواد القياسات التى يقع بها التصديق لا التى يقع بها تخييل مع تكذيب النفس بها فان الغرض
الذى نؤمه فى صناعه المنطق هو فى ذلك ولنسم كل ما يقع التصديق به لا بقياس يقدمه رايا
سابقا ولنسم كل ما وقع به التصديق بقياس رايا لاحقا ولنسم كل ما كان من الاراء السابقه
ليس مستفادا عن الحس ولا مقبولا عن الغير بديهه وما كان منها مستفادا من الحس بنفسه
حسيه وما كان مستفادا عن ثقه عند الراى نسبه الى رايه مقبولا واما البديهه فلنسم كل
ما يكون التصديق بها غير تام بل مخلوطا مقدمه ظنيه او مقدمه مشهوره فى بادى الراى الغير
المتعقب وما كان التصديق مؤكدا فما كان مبداه العقل النظرى فنسم اوليه وما كان مبداه
العقل العملى فالراى المحمود فلنسم ذايعه مشهوره وما كان مبداه قوة الوهم التابعه للحس فلنسم
مقدمه وهميه ومنها ما ليس بالحقيقه بديهيا وقد يشبه به ونسميها غلطيه فلنذكر امثلتها ولنذكر
تحقيق الفصول بينها فان الجهل بذلك اعظم سبب فى تناقض الاراء وتشكك النظار فان الظاهريين
من اهل النظر يتساوى عندهم مراتب هذه الاراء السابقه كلها فيستعملون كل واحد
منها لان يجعل ماده لاى قياس امكن على اى مطلوب اريد وان ميزوا ما كان منها بديهيه
عن غيره فليس يقدرون على تمييز اصناف البديهيات فاذا ابتدئ قياس من الوهميات
واخر من الاوليات واخر من المشهورات واخر من المشبهات لشىء من هذه لم ينسه دايما
الى نتايج متفقه بل تخالفت فانتج هذا شيئا والاخر نقيضه واما اهل صناعه المنطق فهم يميزون
بعض هذه عن بعض ويستعملون الاوليات والمحسوسات فى علم اليقين واما البواقى
فيميزونها ويستعملونها فى اغراض اخرى فمثال المحسوسات قولنا ان الثلج ابيض وان الشمس
تطلع وتغرب ومثال المقبولات قولنا ان التنفل قبل الزوال فى شهر رمضان للصوم جايز
فى قول ابى حنيفه ومثال المظنونات قولنا هذا انما يخرج فى الليل لريبه ومثال الاوليات قولنا
الكل اعظم من الجزء ومثال الذايعات قولنا العدل جميل والكذب قبيح ومثال الوهميات قولنا
لا يكون جسم واحد فى مكانين وقول من يقول انه لا بد من ان يكون وراء العالم اما خلا واما
ملا ومثال المغالطات قولنا كل ما هو فى مكان فهو ساكن فيه لتنتج مثلا ان المتحرك ساكن ثم
المحسوسات لا شك انها صادقه حقيقه اذا استثنيت امور عارضه مثل ضعف الحس وبعد
المحسوس وآفه الوسايط واما المقبولات فمنها ما يقارب اليقين فلا يخطر امكان نقيضه بالبال
وهذا يناسب الذايعات وان لم يكن فى المشهور خلاف كان من الذايعات ومنها ما لا يكون
التصديق فيه بهذه القوة فيناسب الظنيات وبالجمله فلا يكون من اليقينيات بوجه ولا يستعمل
فى العلوم الا على سبيل مصادره ووضع وعلى سبيل تجربه وسنذكرها بعد واما الوهميات فانها
تكاد تشبه اليقين لقوتها وحتى لا يكاد يميز بينها وبين العقليات الصرفه من جهه التصديق
بوجه فان الذهن يقبل كليهما قبولا واحدا كالواحد فلا يخطر امكان نقيضها بالبال لكن من الوهميات
ما يجرى مجرى العقليات الصرفه ومنها ما يضادها ويناقضها ولا يكون شىء منها وهو ذايع مشهور
لان العقل العامى العملى يذعن له حذا فوق اذعانه لساير المشهورات فما كان من الوهميات
حكما فى المحسوسات وفى لواحقها من جهه ما هى محسوسه فبديهه العقل وبديهه الوهم فيه واحده
لان الوهم آله العقل فى المحسوسات وكما انه لا يمكن ان يتوهم جسم فى مكانين كذلك لا يمكن ان

يعقل وما كان من الوهميات في مبادي المحسوسات وفي امور اعم من المحسوسات كالوحدة
والكثرة والابتداء والانتهاء وما اشبه ذلك فان فيها حكم على الوجه الذي عليه المحسوسات
لانه لا يصدق بما يخالف مجرى المحسوسات لم يلتفت فيه الى البديهة وان كانت قوية عند
الذهن جدا بل يشك في ذلك ويتهم اساع الذهن ويسرع الى القياس وذلك لانه قد تبين لنا
من مقدمات عقلية لا ينازع فيها الوهم بوجه وجود امور مخالفة للمحسوسات ثم ان الوهم
يرجع بعد تسليم المقدمات الى مخالفة النتيجة بطبع جوهره انه لا يتصور ما ليس كالمحسوس
فهذا يخالف الوهم فيما نلزم ان يجريه مجرى المحسوسات لانه لا يتصوره الا كذلك ومثال
ذلك انه يقوم في الذهن التصديق بقولنا ان ما ليس خارج العالم ولا داخله فليس بموجود
وما لا اشارة اليه فلا ذات له وان الكل ينتهي اما الى الخلاء واما الى الملاء مقام التصديق
بقولنا ان الكل اعظم من الجزء حتى اي عاقل ساذج النفس لم يعتقد شيا يسترد ذهنه لمخالفة
الوهميات اذا سئل عن الامرين اجاب بالفطرة فيهما جوابا عن اعتقاد متشابه لكنا لا نلتفت
الى هذه البديهة بوجه ونعلم ان اول ما يوجبه الوهم عدم ذاته فان الوهم لا يتوهم ذاته فليس كل
ما لا يتوهم فهو معدوم واما الذايعات فقد يكون مقبولات وقد يكون اوليات عقلية وقد
يكون وهميات وقد يكون مما اعتيد على سماعها ويتوافقا على التصديق بها على سبيل الاجماع
فلفرط ذلك قد تاكد في انفسنا تاكدا صار يشبهها بالعقليات الضرورية ولو انا رجعنا الى انفسنا
وجعلنا العادات وصرنا كانا لم نسمع شيا ولم نعتقد وانما حصلنا في الدنيا دفعة عقلا وشككنا
انفسنا فيها امكننا ان نشك فيها ولم يمكننا ذلك في العقليات والوهميات المذكورة مثال
ذلك اذا انزلنا انفسنا بهذه المنزلة ثم عرضنا على انفسنا ان العدل جميل وان الكذب قبيح
وشككنا انفسنا في ذلك امكننا ان نشك فيه بل يجب علينا ان نصدق به واذا عرضنا على
انفسنا ان الكل اعظم من الجزء لم يمكننا ان نشك فيه بل ولو عرضنا على انفسنا ان وراء الكل
اما خلاء واما ملاء لم يمكننا ايضا ان نشك فيه مع بطلانه فالوهميات اكذب من الذايعات الصرفة
والذايعات بعضها صادقة بينة الصدق وبعضها كاذبة لا يرجع الى الصدق كقولنا السعادة
هي اللذة وبعضها انما يصدق ويكذب بشرائط دقيقة واسباب وقوع التصديق بالذايعات
اما نطابق الملك وطول السماع منذ الصبي واما اضطرار المصالح والاخلاق الانسانية كالحيا
وحب اليسار واما الاستقراء الكثير واما دقة الشرايط التي به يكذب وقصور الاذهان العامية
عن تمييزه واحد صدقه احدا قلنا وههنا مقدمات خارجة عن هذه توجد مبادي للقياس
وهي المقدمات الحربية وكانها حسية مقارنة لقياس ما سنذكره في اخر هذا الكتاب فليست
هي اراء سابقة صرفة وان كانت توجد مبادي للقياس فالحسيات والحدسيات والعقليات
الاولية كالوهميات التي هي في المحسوسات تصلح لان تجعل مبادي البرهان واما الذايعات
وما يجري مجراها من المقبولات فهي مبادي الجدل واذا احدثت في البرهان فهي مغالطة والمظنونات
مبادي الخطابة والمشبهات مبادي المغالطة ونحن في هذا الكتاب انما نتكلم من جملة هذه فيما
يصلح للبرهان بانه كيف هو وما علامته وكيف يستعمل في البرهان وقبل ذلك فاني اوصي
وصية فاقول اذا اردت ان تتامل مقدمة هل هي اولية فخذها كانك رايض للعشرة وللعادات
والاقاويل المسموعة من الناس بل ظن انك اول يوم تسمع شيا او تعقله هو يومك ثم احضر
من المقدمة المعنى دون اللفظ في ذهنك وانظر هل يمكنك ان تشك فيه فهل تجد لنفسك تجويزا

لنقيضها فان لم يجز عندك شيء من ذلك فانظر هل الداعي الى التصديق به لا دخول نقيضه
في وهمك وخروجه عن عادة حسك واستحالة تصوره في وهمك لدعاء الوهم اياك فيه الى
هيئة من الهيات الحسية فان كان ذلك فشك فيه فان لم يكن فهو اليقين بنفسه وجانب المحكما
اصلا واياك ان تسلم في نفسك ان طلبت معرفة الاوليات للشيء لانك لا تجد منا قضية اولا
موافق لا مثلة كثيرة اولانك تستحي او تستقبح ان تنطق به بل لا تلتفت الى مثال الشيء ولا الى
جزئي تحته ولا تحصره ذهنك فانه فضلك وتخص نظر ذهنك به فتزيغ عن المقصود ولا تلتفت
ايضا الى الكلية فعسى يكون هنا بنفسه وكله ليس هنا وبالعكس واجتهد حتى يكون لك اجزاء
القضية كلها مفصلة غير مشوشة فاذا فعلت جميع هذا فانظر هل يمكنك ان تشك في القضية
فان لم يمكنك ولم يسرع عنك الى الطلب ارداف ان وضعته استجهلت نفسك فهو اولي هذا وكما
يرجح العين الاولي على انه اولي فكذلك كثير من الاوليات نظن انها غير اولية لشيء من الوجوه
المذكورة فاذا صار الامر هنالك فلا تلتفت الى من يسلم لك او لا يسلم لك لان الحق حق بنفسه
ولا لاجل اعتقاد الناس له **فصل** في ان كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق وذلك لان كل
تعليم وتعلم ذهني اما في طلب تصديق وهو بالقياس فيحتاج ان يعلم اولا المقدمات تصديقا
ويعلم تصورا ويعلم النتيجة تصورا واما في طلب تصور وهو بالحد والرسم فيحتاج اولا ان يعلم
اجزاء الحد تصورا ومن ذلك ما يكون بالاستقراء والتمثيل وغير ذلك فيحتاج ان يتقدم العلم فيه
بالمستقريات وبالمثال **فصل** في ان المطالب كم هي وايها المتقدم من المطالب مطلب هل اما
هل الشيء موجود وهو الهل البسيط واما هل الشيء كذا وهو الهل المركب وكلاهما يطلب التصديق
ومطلب ما اما ما معنى اسم الشيء ويكون للموجود والمعدوم ويتقدم الهل واما ما الشيء في نفسه
ويتقدمه الهل البسيط فما لا ذات له لا ماهية له واما الاسم فللموجود والمعدوم معا وله معنى
وكلا مطلبي ما هو للتصور اما تصور معنى الاسم واما تصور حد الذات ومن المطالب مطلب
لم وهو يطلب علة التصديق والحد الاوسط وقد يراد على هذه مطلب الاي وهو يطلب
التمييز وهو ايضا بعد الهل وهو من مطالب التصور لا التصديق ومطلب كيف وكم واين
ومتى وما شابه ذلك فلا يجب ان يطول بها عدد المطالب فانها ترجع الى هذه **كيف يعلم الجزئيات**
تحت علم كلي اذا حصل عندنا علم كلي بالاكتساب بعلم ونتعلم على ما نوضحه بعد او لكن بالطبع
او بالتجربة والحس مثل قولنا ان الكل اعظم من الجزء وقولنا ان السقمونيا مسهل للصفراء فانا نكون
علمنا ذلك الكلي بالفعل وعلمنا جزئيات تكثر تحته بالقوة مثلا اذا علمنا ان كل انسان حيوان
بالفعل فلسنا نعلم بالفعل هل زيد الذي سندركه حيوان لا لانا ربما لا نعرف ان زيدا موجود وان
زيدا انسان فاذا اجتمع لنا بالحس ان زيدا موجود وانسان مع علمنا ان المقدم المقدمات ان كل
انسان حيوان حدث علم اخر بالفعل وكان بالقوة وهو ان زيدا حيوان وكذلك ان كان الكبرى
عندنا كلية والصغرى حدث بالقياس او التجربة كليا وافترقا حدث علم ثالث كان بالقوة فان
قال قائل انك تدعي علما بان كل اثنين زوج فهل الذي في يدي زوج او ليس بزوج فان قلت
لا علم لي به قال فهذا اثنان ولم تعرف انه زوج وقد ادعيت لك انك تعرف ان كل اثنين زوج
ولم يعرف هذا فما الذي يجب ان يقال له قال الفيلسوف ان قوما اجابوا وقالوا انا انما
كل اثنين عرفناه فهو زوج قال وهذا الجواب خطا لانا نعرف ان كل اثنين في نفسه زوج عرفنا
او لم نعرفه ولكن الجواب انا لم ندع انا نعرف كل اثنين هو زوج بل انما ادعينا انا نعرف ان كل

اثنين فى نفسه زوج فعلمنا بهذا الحكم الكلى وجهلنا المقابل له وهو ان نعتقد نقيضه او ضده
ولا نعلم بطلان نقيضه وضده واما ان نجهل جزئيا تحت الاثنين انه زوج ام لا لانا لا نعرف
وجوده اولا ولا نعرف انه اثنان فهو جهل غير مناقض لهذا العلم لانا نعرف انه ان كان
اثنين فهو زوج فطلب هل هو اثنان فان علمنا هذا بالفعل علمنا المطلوب بالفعل واما
تشكك ما براينك اذا طلبت بالتعلم علما مستفادا فلا يخلو اما ان يكون ما يطلبه تعرفه او لا
تعرفه فان كنت تعرفه وطلبك له محال وان كنت لا تعرفه فاذا وجدته لم تعرفه كمن يطلب
آبقا لا يعرفه فاذا وجده لم يعرفه قال الفيلسوف لا بل اعرفه بالتصور بالفعل واعرفه
بالتصديق بالقوة لانى اعرف الكلى الذى يعمه وغيره وانما اجهله بالعين فاذا وجدته وعرفت
من غير طلب بل بالحس انه مثلا مثلث وكنت علمت ان كل مثلث زواياه الثلث مساوية لقائمتين
خرج من القوة الى الفعل معلوما فلولا انا عرفناه من جهة لم يكن اذا وجدناه يعرفه ولولا انا
جهلناه من جهة لم يكن لنطلبه والآبق كذلك فلولا انه معلوم من وجه لما كنا نعرفه اذا وجدناه
ولولا انه مجهول المكان لما كنا نطلبه وكما انا نصادفه ونعرفه بالحس فيكون ذلك علما بالآبق
من وجه ما حادثا وكنا عرفناه قبل فيكون ذلك علما قديما ويجتمع من الامرين لنا المقصود
وكذلك هاهنا فاذا كان كل تعلم وتعليم فكرى فمعلم متقدم على ما اوضحناه فيجب ان يكون عندنا
علوم اول بينة بنفسها غير مكتسبة بل حاصلة بالفطرة او بالاستقراء او التجربة فمنها ما هى مبادى
التصديق ومنها ما هى مبادى التصور **فصل** فى ان العلم المكتسب على كم وجه يكون وما
البرهان الحقيقى منه انه وان كان تصور الحدود فى فواتح العلوم وقبول المصادرات
والاوضاع فيها يسمى علما وايضا كل حق وقع من قياس يسمى علما فان العلم الحقيقى هو اليقينى
الذى يقع فيه التصديق بان كذا كذا مقترنا بان يصدق بانه لا يمكن ان لا يكون كذا فى وقت
البتة فانه اذا كان فيه تصديق واحد بانه كذا او ليس كذا او لم يكن التصديق الثانى بانه لا يمكن
ان لا يكون كذا او لا يكون ليس كذا فاليقين غير ثابت بل انما اليقين فى الحقيقة هو الذى
فيه التصديقان معا وانما تحقق هذا اليقين بان نعرف العلة التى بسببها الشئ كذا او
ليس كذا وذلك ببرهان اللم **فصل** فى الفرق بين برهان لم وبرهان ان كل برهان
فان الحد الاوسط فيه علة لا محالة للتصديق بالنتيجة وقد يمكن ان يكون علة للنتيجة فى
الوجود وقد يمكن ان لا يكون فان لم يكن فربما كان معلولا لها كقولنا هذا الخشب محترق
وكل محترق فقد مسته نار فاذا الاحتراق وهو الحد الاوسط معلول لمس النار ولكنه علة للتصديق
بمس النار واما ان لا يكون معلولا لها ولكن عارضا معها او لازما للموضوع لزومها مثل قولنا
هذا المريض الحاد المرض قد انتصب قارورته فى حدة مرضه وكل من كان كذلك فانه يخاف
عليه السرسام فهذا المريض يخاف عليه السرسام فليس احد هذين علة للاخر ولكن
كلاهما عارضان بعلة واحدة وهو حركة المرار الى الراس وايضا اذا قلنا كل غراب اسود وكل
اسود فانه جسم فهو كذلك فليس السواد علة لكون الجسم جسما ولا كون الجسم جسما علة بالفعل
لان يكون اسود واما اذا كان الحد الاوسط علة للنتيجة فى نفس الوجود فاما ان يكون علة
للنتيجة فقط واما ان يكون علة ايضا للحد الاكبر وحده ومثال الاول انا اذا قلنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم فقد اعطينا العلة وهو الحيوان وذلك لان الجسمية اولا
للحيوانية ثم الانسانية ولانها قد تكون للحيوانية وليست للانسانية ولا تكون للانسانية الا ان

الحيوانيه فالجسم من جهة الحمل هو اولا للحيوان ثم للانسان فاذن الحيوان علة لان حمل الجسم
على الانسان ولكن ليس علة لذات الجسم فان طبيعة الجسم اقدم من طبيعة الحيوان بالذات
لكنه علة لكون هذا النوع جسما واعلم ان جنس الجنس وفصوله وحده ولوازمه انما يكون
من الجنس للنوع والجنس علة فى ذلك واما القسم الثانى وهو ان يكون الحد الاوسط مع انه
علة للنتيجة علة ايضا للحد الاكبر فهو على وجهين اما ان يكون علة للحد الاكبر على الاطلاق
كقولنا هذا الخشب مسته نار احترق فمس النار علة للاحتراق على الاطلاق واما ان يكون
علة للحد الاكبر لا على الاطلاق ولكن فى حال ووقت او قد يكون علة اخرى غيره مثل ان
نقول هذا الانسان حدثت به عفونة خلط وكل من حدثت به عفونة خلط انتشرت الحرارة الخارجة
من الطبع فى اعضائه منبعثة عن قلبه فالعفونة علة للحمى ولكن لا على الاطلاق فليس كل حمى
انما يكون من عفونة فالاول علة للحد الاكبر مساوية والثانى علة له غير مساوية بل اخص منه
وسيوضح انه قد يكون للشئ علل اخص منه وكل برهان كان الحد الاوسط فيه علة للنتيجة فى
نفس الامر فهو برهان لم سواء كان علة للاكبر على الاطلاق او لا على الاطلاق او لم يكن
وكل برهان لم يكن كذلك فيسمى برهان الان فان كان الحد الاوسط معلولا فهو المخصوص
باسم الدليل فى هذا الموضع وجميع هذا اعنى براهين الان فانما يعطيك ان الامر موجود
ولا يعطيك يقينا بدوام وجوده لانك لا تدرى علته وكثيرا ما نطلب الكم مجردا وقد اسعفت
عن الان اما بقياس انتج واما بتجربة وحس مثل ان حجر المغناطيس يجذب الحديد وعلم بالتجربة
لم يطلب عليه لا السبب انه بل سبب لم هو **فصل** فى شرايط مقدمات البرهان الحقيقى يجب
اذن ان يكون هذه المقدمات عللا للنتيجة لا محالة فى وجودها كما هى فى تصديقها فتكون
اقدم منها بالذات واقدم منها عندنا بالزمان واقدم منها بالمعرفة لانا انما نعرف النتيجة بها
ويجب ان يكون صادقة لان الكاذب وان انتج الصدق فليس بالذات بل بالعرض والقياس
ما ينتج بالذات ولما كانت عللا فيجب ان يكون متناسبة لان العلة مناسبة للمعلول فتكون
داخلة فى العلم الذى منه النتيجة او فى علم يشاركه كما يوضح ويكون اوائلها مقدمات بينة بنفسها
فان لم يكن هذه الشرايط موجودة لم يكن موقعة لليقين من وجه بل انما حده من مشهورات
وان انتجت الصادق واما غريبة مثل برهان الطب على ان الجرح المستدير بطئ الاندمال
لان الداير اوسع الاشكال احاطة فلذلك قد يخرج ان يكون طبيب واحد مهندس واعلم ان
الاقدم الى ادراكنا المطلق هو المحسوس الجزئى والاقدم عند ادراكنا العقلى هو الذى هو اشد
كلية ثم تدرج العقل يسيرا يسيرا الى التفصيل وهذان الاقدمان عندنا هما الاعرفان عندنا
واما الاعرف عند الطبيعة فهى النوعيات المفصلات والاسباب البسيطة وانما نتوصل
بالبرهان عما هو اعرف عندنا كان اقدم فى الطبع وهو اللاحق واقدم عندنا الى الاعرف
عند الطبيعة واعلم ان مبادى البرهان اما بحسب العلم كله مثل النقيضين لا يصدقان معا
او لا واسطة بينهما او بحسب طائفة من العلوم مثل قولنا ان الاشيا المساوية للشئ الواحد
متساوية فان هذا مشترك للرياضيين فى علومهم المختلفة واما بحسب علم واحد كقولهم كل عدد
اما زوج واما فرد وكل واحد من هذه الاقسام وما يعلم بها مشترك فى انه طرف معتبر من النقيضين
ليس من شان الاخر ان يكون مثله كما من شان طرفى سؤال الجدلى ان يكون كل واحد منهما
داخلا فى القياس الجدلى فان السائل يولف القياس من ايهما سلم له واما المحمود فانما خذ المحمود

وربما كان طرفا النقيض محمودين مشهورين معا فيمكن ان يستعملا فى قياسين جدليين
مختلفين ومبدأ البرهان اذا كان بحسب علم او علوم وليس بحسب العلم المطلق فيمكن ان
يكون ذا وسط انما يبيّن صدقه بحد اوسط ولكنه يوضع فى ذلك العلم وضعا اما على سبيل
المصادرة اذا كان للمتعلم راى فيه يخالفه او على سبيل الاصل الموضوع اذا كان المتعلم سامحا
فيه والحدود قد يوضع ايضا وضعا وليست مقدمات فليس فيها اثبات شئ ولا سلبه واما
المقدمات التى لا اوساط لها بوجه وهى موجودة فى الفطرة فهى تسمى مقدمات واجب قبولها
وهى المبادى الحقيقية للبرهان وتصديقاتها قبل واكثر من تصديقنا بالعلم المكتسب
فان كان علة وهى اكثر فيما يفيد المعلول من المعلول اذا كانت تشاركه وكذلك ان وقع
تصديقنا بها بواسطة ثم منها لشئ آخر واما المصادرات والاوضاع فهى مثل ما يقول فى
فاتحة صناعة الهندسة ان كل خطين يقع عليهما خط فيكون زاويتاه من جهة اقل من قائمتين
فانهما يلتقيان من تلك الجهة ومثل انه كنا ان نخط على كل نقطة ونقدر بكل بعد دايرة ولكن
هذه وان كانت موضوعة فهى صادقة وعليها برهان فى علم آخر فالبرهان انما يؤلف من
امثال هذه المقدمات لان البرهان قياس مؤلف من يقينى ليقينى وان قوما ابطلوا البرهان
فقالوا ان البرهان قياس وكل قياس فانما يكون من مقدمات فان كانت مجهولة لم تفد علما
بمجهول وان كانت معلومة علمت ايضا ببرهان وتمادى الامر الى غير النهاية او وقف عند
مصادرات واصول موضوعة مجهولة فى الحقيقة فحسب قوم ان التخلص من هذا بان يقال
ان البراهين تنتهى الى مقدمات اول وتلك المقدمات برهانها مبينها فتبين بعضها ببعض
بالدور وهؤلاء هربوا من البلل الى الغرق فان مقدمات البرهان اذا كانت تبين بعضها
ببعض فكل واحدة منها اعرف من الاخر واقل معرفة منه فانه من جهة ما تبين بالاخر فهو
اقل معرفة منه ومن جهة ما تبين به الاخر فهو اعرف منه وذلك بالقياس الينا وهذا محال
واما اذا كان احد الامرين اعرف بالقياس الى الطبيعة فلا باس به وايضا فانه اذا تبين
مقدمة تح بمقدمة اب الموقوفة فى بيانها على مقدمة تح فقد تبين مقدمة تح بمقدمة تح
فكانه قال انما كان تح لان تح ولو جاز هذا كفينا المؤنة فى طلب البراهين وايضا
فان البيان بالدور على ما اتضح فى كتاب القياس لا يمكن الا بين حدود متعاكسة فكيف
يتفق هذا فى المقدمات الاولى مع كثرتها بل الوجه فى فسخ حجة اولئك الاولين ان مقدمتهم
القائلة ان كل معلوم انما يعلم بالبرهان غير مسلمة وهى كاذبة فان هذا يوجب ان لا يكون
ولا مقدمة واحدة لانه يجب ان يكون بين كل حدين واسطة فان كان بين الحدود واسطة
اخرى وجب اما ان لا يكون حد ولا واسطة او يكون وسايط يذهب الى غير النهاية ولا محالة
ان ذهابها الى غير النهاية لا يكون على سبيل الاتصال بل على سبيل التتالى واذا كان على سبيل
التتالى لم يكن بين الشئ وتاليه واسطة فقد صح انا مع اشتراط ان لا يكون حدان الا وبينهما
واسطة ان يكون حدان وليس بينهما واسطة واما الذى ينكر الحدود والوسايط فقد انسلخ عن
العقل بالجملة فلا نخاطب بالعلم انما الحق ان لنا وعندنا مقدمات معلومة بلا برهان وهى
مبادى البرهان **فصل** فى ان مقدمات المطلوب الضرورى فى البرهان يجب مع
الشرايط المذكورة ان يكون ضرورية وذلك لان المقدمات الغير الضرورية لا تفيدنا بالذات
بل عسى بالعرض علما ضروريا كما ان الكواذب قد تفيد نتيجة صادقة فاذا كان المطلوب ههنا

ضروريا اى غير ممكن التغير وغير ممكن ان يكون الامر بخلاف ما اعتقد فيه فيجب ان
يكون ما يفيده ضروريا فانه ان كان غير ضرورى ويتغير لم يفد ما كان يفيده قبل التغير
ومعنى الضرورى ههنا غير معنى الضرورى فى كتاب القياس فانا نعنى بالضرورى
فى كتاب القياس ما بيّناه هناك واما ههنا فنعنى بالضرورى ان يكون المحمول
دائم الوجود بمعنى الموضوع اذا اخذ طبيعة وان لم يكن دائما لما تعرض لها تلك الطبيعة
مثلا قد كان قولنا كل ابيض فهو ملون غير ضرورى فى كتاب القياس لانه ليس كل ما يوصف
بانه ابيض يجب ان يوصف ما دام موجود الذات بانه ملون بل ما دام موصوفا بالابيض
فان زال عنه هذا الوصف لم يجب عليه هذا الحمل واما ههنا فان هذه المقدمة ضرورية
لان الملون بمجرد طبيعة الابيض من جهة ما هو ابيض ضرورى وان لم يكن للموصوف
بانه ابيض ضروريا **فصل** فى ان مقدمات البرهان كيف يكون مقولة على الكل
لا بد فى كل قياس فضلا من البرهان من مقدمة كلية الا ان المستعمل فى كتاب البرهان
من المقول على الكل والمستعمل فى كتاب القياس مختلفان وذلك لان الذى فى كتاب
القياس كان من شرطه ان يعم بالحكم كل عدد ولم يكن من شرطه ان يكون فى كل زمان كل
واحد فان المطلقات لم يكن مع كليتها دائمة الوجود للموضوع او السلب عنه واما المقول
على الكل ههنا فلما كان ضروريا وجب ان يكون مقولا على كل عدد فى كل زمان فانه ان لم
يكن كذلك كان لقائل ان يقول ليس هذا كلى الضرورة فانه ليس موجودا لهذا الشخص
فى هذا الزمان **فصل** فى ان مقدمات البرهان ذاتية وما معنى ما هو بذاته ولما كانت
حدود البرهان متناسبة فهى ذاتية والا لم يكن عللا فلنبين ما الذى هو بذاته فيقال
ذاتى لكل ما هو ماخوذ فى ماهية الشئ وحده مما الشئ موضوع له كالاجناس والفصول
ويقال ذاتى للاعراض الخاصة بموضوع ما التى يوجد فى حدودها اما ذلك الموضوع
كما يوجد العدد فى حد الفرد والزوج العارضين لانواع العدد والانف فى حد الفطوسة او
جنس للموضوع مثل المثلث فى حد مساواة مضروب ضلع فى نفسه لمضروب الضلعين كل
فى نفسه والعدد فى حد مضروب عدد زوج فى عدد فرد وانما كان هذا ذاتيا للموضوع
وان كان اخص منه لوجهين احدهما انه يلزم الموضوع لذاته ومن طريق ما هو هو والثانى
ان الموضوع لا يخلو عنه وعن مقابله فالمتقابلات منه من جهة ان الموضوع او جنسه
يوجد فى حدهما كشى واحد ذاتى للموضوع لا يفارقه وهذا مثل قولك كل عدد اما زوج
واما فرد وربما كانت الاقسام كثيرة لكنها مشتركة فى ان الموضوع لا يخلو عنها ويوجد
فى حدها فالقسم الاول كان المحمول فيه يوجد فى حد الموضوع والقسم الثانى فان الموضوع
فيه يوجد فى حد المحمول او جنسه وما كان من المحمولات لا هو يوجد فى حد الموضوع ولا الموضوع
فى حده فهو غريب غير ذاتى والذاتى الداخل فى البرهان احد هذين لانهما متناسبان
فى الذات واما ما يقال بذاته على وجوه اخرى مثل القائم بذاته التى لا على موضوع ولا
فى موضوع والذى هو سبب بذاته مثل الذبح للقتل لا الكعو لوجود الكنز والذى هو من
الاعراض فى شئ اولا وبنفسه يقال لما فيه الشئ مثل البياض فى السطح اولا ثم فى الجسم فغير
داخل فى غرضنا هذا **فصل** فى الحمل الكلى بحسب هذا الكتاب ومفارقته لما سلف
كان الحمل الكلى فى كتاب القياس ان يكون المحمول يسلب او يثبت على كل واحد من الموضوع

ثم كان المقول على الكل ههنا ان يكون المحمول بسلب او يوجب على كل واحد من الموضوع
في كل زمان ثم الان فان الحمل الكلي ما كان الحكم على كل واحد وفي كل زمان واولا فصل
في معنى الاولى لتحقيق معنى الكلي الاولي هو الموجود للشئ ولا يوجد للشئ ولا يوجد
للشئ بتوهم اعم منه كله وهو الذي ليس موجود الشئ من جهة شئ اخر موجود للشئ كلي عليه
مثاله ان مساواة الزوايا الثلث لقائمتين موجود للمتساوي الساقين ولكن ليس له
لذاته اولا لانه ليس له من جهة ما هو متساوي الساقين بل من جهة ما هو مثلث اذ يوجد
لغير المتساوي الساقين ولا يوجد لغير المثلث من الاشكال فلا يوجد لجنس المثلث
وهو الشكل وسواء كان هذا الاول خاصا مثل هذه المساواة للمثلث او لا يكون خاصا بل
لعدة اشياء ولكن لكل واحد منها اولا مثل الجنس للانواع فالكلي يجب مع شرائطه ان يكون اوليا
فصل في شبه تقع في معنى الكلي وحلها في هذا الكتاب انا ربما اعطينا الكلي وظننا انا لم
نغلط وكثيرا ما يكون الامر بالعكس والاسباب في ذلك ثلثة واحد للقسم الاول وذلك
انا ربما نحكم حكما كليا اوليا فنظن بسبب شخصية موضوعه اذا كان من الاشخاص الفريدة
كالشمس والقمر والارض انا لم نعط اما الان الحكم على الجزئيات غير اول لان القضية التي
موضوعها شخص مخصوصة لا كلية ولكن يجب ان نعلم انا اذا حكمنا على الشمس ببرهان انه كذا
وعلى الارض انه في الوسط فلم نحكم من جهة ما هي شمس او ارض بعينها بل من جهة ما هي شمس
على الاطلاق وارض على الاطلاق والمعقول من الشمس ومن الارض طبيعة كلية اي يجوز
ان يعقل من جهة ما هي شمس وما هي ارض محمولة على هذه فان منع عن ذلك مانع في الوجود
فليس المانع كونه معقولا شمسا او ارضا ولو كانت شموس كثيرة وارضون كثيرة لكان الحكم
فيها بعينه ذلك الحكم والكلي المعتبر في موضوعات القضايا المحصورة هو هذا لا ان يكون
بالفعل في الوجود محمولا على كثيرين بل ان يكون المتصور منه معنى يصح ان يعقل مشتركا فيه
اذا نظر اليه من حيث هو هو فان منع عن الوجود كذلك مانع فهو شئ لا يعتبر فاما الجزئي المخصوص
فهو الذي نفرض موضوعه بحيث لا يمكن فيه هذا الاعتبار مثل قولنا زيد كاتب فلا يمكن البتة
ان يوقع في الوهم ولا في الوجود شركة في هذا الموضوع واما سببا عكس هذا المعنى فاحدهما ان
يحسب المقول على الكل كليا وان لم يكن اوليا مثل ظن الظان ان التوازي اولي لخطين يقع
عليهما خط فيجعل كل زاوية داخلة من جهة واحدة قائمة فتكون الزاويتان من جهة واحدة
بالفعل قائمتين وانما نظن هكذا لان التوازي محمول على كل خطين هكذا في كل وقت وليس
كذلك فان التوازي ههنا اولي لكل خطين يقع عليهما خط فيجعل ما تين الزاويتين معادلتين
لقائمتين وبواسطة هذا محمول على هذين الخطين ذوي زاويتين بالفعل قائمتين الا ترى ان
احديهما لو كانت منفرجة والاخرى حادة وتفاوتهما مع القائمة واحد كان التوازي محمولا
عليه ايضا واما السبب الثالث فوقعه اما الخطا واما الضرورة فلعدم الاسم في تلك الصناعة
او على الاطلاق للشئ العام فيحمل على الاشيا التي تحت ذلك العام فيظن انه اولي لها مثال
ذلك البرهان على ابدال النسبة فانه اولي لا للمقادير ذوات النسبة ولا للاعداد ذوات النسبة
ولكن للكم ثم في الهندسة يبرهن عليه وكذلك في الحساب لكن الهندسة يبرهن عليه على انه
للمقادير وفي الحساب على انه للعدد لانه لا يوجد في المقادير ولا في العدد شئ يعم المقادير
والعدد موضوعا ثم يكون البرهان في كل واحد منهما اولا لانه برهن لا على الكم ولكن على المقادير

او العدد فصل في القانون الذي نفرق به بين الاولي وغيره الاولي اذا كان الحكم
مقارنا بالمعاني مختلفة في العموم والخصوص يحمل بعضها على بعض مثل مساواة الزوايا لقائمتين
فانه يوجد مع شكل ومثلث ومتساوي الساقين ومن نحاس فاي معنى اذا توهم ارتفع
سواه نفي معه الحكم فاذا ارتفع هو وبقي الاخر لم يبق الحكم فهو له اولي فاذا رفعت انه نحاس
وانه متساوي الساقين ولو امكن رفعت انه شكل وحفظت المثلثية بقي الحكم واما ان
حفظت الشكل وانه من نحاس فرفعت المثلث ولو امكن حفظك متساوي الساقين مع رفع
المثلث وجدت الحكم باطلا فمن جانب ما هو اعم من المثلث يجد المعنى العام باقيا والحكم
معدوما ومن جانب ما هو اخص من المثلث يجد المعنى الخاص مرتفعا والحكم موجودا فتعرف
ان الحكم اولي للمثلث فصل في تعريف الاشياء التي عليها مدار الامر في البراهين وهي
ثلثة موضوعات ومبادي ومسائل فالموضوع هو الشئ الذي يبحث البرهان في ذلك العلم
عن احواله وعوارضه الذاتية مثل المقدار للهندسة او النقطة للهندسة او الواحد للعدد
وللحساب والمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في ذلك العلم ولا تبرهن في ذلك
العلم اما لظهورها واستغنائها وعلوها عن درجة الحاجة الى البرهان واما لعلو درجتها
عن ان يبرهن في ذلك العلم واما لدنوها عن ان يبرهن في ذلك العلم بان تبرهن في
علم دونه واما المسائل فهي قضايا محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او
لعوارضه وكيف كانت فهي عوارض ذاتية له مشكوك وجودها له او لنوع منه او لعارض
له فيبرهن عليه فالمبادي منها البرهان والمسائل لها البرهان والموضوعات عليها البرهان
فاما الموضوعات فقد يكون لعلوم متباينة مثل موضوع الطب وموضوع المناظر اذ احدهما
بدن الانسان من جهة ما يصح ويمرض والاخر خطوط مخطوطة في الوهم في المشف بين البصر
وبين المبصر وقد يكون موضوع احد العلمين مشاركا لموضوع الاخر وذلك على وجوه
اما ان يكون الموضوع واحدا ولكن جهتا النظر مختلفتان مثل ان جسم العالم موضوع للعلم
الطبيعي وموضوع لعلم الهيئة لكن هذا ينظر فيه من جهة ما له مبدأ حركة وسكون وذلك
ينظر فيه من جهة ما له تقدير وشكل وان اتفقا في النظر في التقدير والشكل في بعض الاوقات
فهذا ينظر فيه من جهة ما يوجبه الطبيعة وذلك ينظر فيه من جهة ما يوجبه المساحة واما ان
يكون شئ من موضوع العلمين متفقين مثل النفس الشهوانية ينظر فيها الطب والخلق معا
لكن لذلك خاصية النظر في احوال البدن ولهذا خاصية النظر في احوال النفس الناطقة
واما ان يكون احد الموضوعين اعم من الاخر اما عموم اللوازم والواحد اللذين هما موضوعا
علم ما بعد الطبيعة واما عموم الجنس او الموضوع العام فانما تختلف حينئذ العلمان حتى لا يكون
الاخص جزءا من الاعم على احد الوجهين اما ان يوجد الاخص وينظر فيه من جهة عارض ما
ذاتي له لا من كل جهة فينظر ما الذي يعرض له من جهة ذلك العارض مثل ان علم الطب تحت
العلم الطبيعي لان الطب ينظر في بدن الانسان لا من كل وجه ولكن من جهة ما يصح ويمرض
وينظر في العوارض التي تعرض له من جهة اقتران هذا العارض الذاتي به واما ان يوجد
الاخص وينظر فيه من جهة عارض غريب مثل النظر في الاكر المتحركة تحت النظر في المجسمات
والنظر في المناظر تحت النظر في الهندسات وهذا مثال لما خصوصه خصوص تحت عام جنسي
واما يكون للعام فيه موضوع فاما ان يوجد العرض الذاتي له ويقرن بامر غريب ليس من

حنسه وينظر ما الذى يعرض له من تلك الجهة مثل ان النغم يوجد وهى من عوارض الجسم الطبيعى
بالذات ويقترن بالعدد وينظر ما الذى يعرض لها من جهة ذلك وهذا هو علم الموسيقى
ولكن علم الموسيقى وان كان موضوعه النغم فلا يرتب تحت الطبيعى ولكن تحت العدد لان
مباحثه فى اعراض يلزم النغم من جهة العدد لا لاعراض يلزم العدد من جهة النغم او يوجد
عارض ما ويقترن به عارض من ذلك الجنس غير غريب ويخص النظر بهما من جهة اقترانهما
مثل علم الزيج تحت الهيئة وربما عرض هذا لجزء لا علما آخر وذلك هو الاصوب واما المبادى
فقد قلنا ان منها عامة للكل من العلوم ومنها عامة لبعض ومنها خاصة ومن شان كل ما هو
عام اعم من موضوع الصناعة ان يخص بموضوع الصناعة فلا يقال فى علم الهندسة ان الاشيا
المتساوية لشئ واحد متساوية بل المقادير وايضا لا يقال فى الحساب ان الاشيا المساوية لشئ
واحد متساوية بل الاعداد فقد وقع ههنا تخصيص فى الموضوع وربما وقع التخصيص فى الجزئين
معا كما يخصص قولنا ان كل شئ على شئ اما سالب واما موجب فيقال كل مقدار لكل مقدار
اما مشارك واما مباين فيخصص المحمول والموضوع معا واما المسائل فموضوعاتها اما موضوع
العلم نفسه كما يقول فى العلم الطبيعى كل جسم متناه واما نوع منه كقولنا كل حيوان فانه متولد
او متوالد وايضا كل خط على خط مستقيم فيفعل زاويتين معادلتين لقائمتين واما عرض
ذاتى له كقولنا فى العلم الطبيعى كل حركة اما طبيعية واما قسرية والمحمولات فى المطلوبات اما
اعراض ذاتية خاصة بالموضوع كقولنا كل عدد زوج فى عدد فرد فهو زوج واما خاصية
بجنسه كقولنا كل خطين يصلان من متوازيين متساويين فهما متساويان والتساوى خاص
بالمقدار بل بالكم واما الموضوع فحال الموضوع بحال الحد مثل ان كل خطين كذا فهما خط مستقيم وكل
محمول داخل فى حد الموضوع مثل الجنس والفصل والحد وما فوقها فليس يجوز ان يكون مطلوبا
للموضوع لان مناسبة الوجود للشئ اللهم الا ان يكون الشئ لم يفهم ذاته وانما وقف عليه باسم
او مثال او برسم من امور خارجة عنه مثل طلبنا هل النفس جوهر ام لا الا انا لا نكون عرفنا ما
النفس فلا يكون حقيقة طلبنا ان النفس جوهر ام لا بل هذا الشئ الذى يكون عنه كذا وكذا جوهر
ام ليس بجوهر فيجوز ان نطلب الموضوع وجنسه وفصله لعوارضه واعلم ان كل داخل فى الحد
فغير مطلوب بالبرهان وكل مطلوب بالبرهان فغير داخل فى الحد لانها اعراض ذاتية ليست
تدخل فى حدود الموضوعات بل عسى انما يدخل الموضوعات فى حدودها والنظر فى الاعراض
الغريبة غير مجانس ولا مناسب للعلم الذى وضع له الموضوع مثل النظر فى الخط هل المستقيم منه
احسن ام المستدير والحركة هل محركها علة جسمانية او بريئة عن المادة اصلا واما الحركة هل هى
قديمة او محدثة فالنظر فيها غير غريب لان القدم والحدوث من العوارض الذاتية للزمان
الذى هو عارض ذاتى للحركة **فصل** فى اشباع القول فى الذاتى والاولى ان من الذاتى
ما هو خاص بالموضوع له مثل مساواة الزوايا لقائمتين للمثلث ومنه ما هو اعم من الموضوع له
مثل الزوج فانه عرض ذاتى للعدد الزوج المضروب فى العدد الفرد لان جنسه يوجد فى
حده والخاص اما مساو واما انقص مثل الزوج للعدد واما اخص من وجه واعم من وجه مثل
المساواة فانها انقص من العدد واخص من وجه لانه لا يوجد لجميعه واعم منه من وجه لانه
قد يوجد ايضا للمقدار ولان قسمة الاولية لجنس العدد والمقدار اعنى الكم من غير تنويع
فهو يقسم كل واحد من الانواع قسمة متقابلة الى المساواة وغير المساواة والقسمة اما مستوفاة

كقولنا كل عدد اما زوج واما فرد واما غير مستوفاة كقولنا كل كم اما زوج واما فرد والمستوفاة
اما اولية كقولنا كل عدد اما زوج واما فرد فذلك ليست مستوفاة لجنس العدد واما غير اولية
كقولنا كل عدد اما مساو واما غير مساو لان جنس العدد ينقسم بها قسمة مستوفاة وقد يكون
جميع ذلك متقابل وقد يكون بغير تقابل وليس كل قسمة مستوفاة اولية لموضوع فيجب ان
يكون اجزاء القسمة اولية للموضوع اما ما كان من الفصول المنوعة فان القسمة اولية
والاجزاء للجنس وللنوع معا اولى اما للجنس فلان الجنس لا يحتاج فى ان يحصل له معنى
الفصل الى ان يكون نوعا بل يحصل له معنى الفصل ثم يصير نوعا واما للنوع فلان الفصل
لا يكون اوليا فى الحمل على شئ غيره اعم منه وبوساطته يحمل عليه ويكاد ان يكون الاولى
فى الامرين باشتراك الاسم فالاولى لما هو اعم مما هو اخص هو ان لا يحتاج ما هو اعم ان
يصير اولا نوعا ثم يعرض له ذلك واما اذا لم يكن الاولى اخص بل مساويا او اعم ويوجد
بالقياس الى ما هو اخص من شئ اخر فالاولية فيه ان يحمل على ما هو اعم منه والقسم الاول
هو فى الاولى للاجناس واما اشبههما تحتها والقسم الثانى للانواع ومحمولا عليها فهذا قسم
واما اذا كان يقسم الجنس اولا لكن آخر القسمة عوارض ذاتية كنوع نوع من الجنس مثل الزوج
والفرد للعدد فالقسمة تكون اولية واجزاؤها لا تكون اولية للجنس لان العدد يحتاج ان
يصير نوعا معينا حتى يصير فردا او زوجا فيكون هذان العارضان انما لحقاه بعد التنوع
فليس باولى واما اذا كانت لاحقة من العوارض لا الفصول وان لم يتنوع كانت لكل نوع
كقولنا كل جسم اما متحرك واما ساكن وكل كم اما مساو واما غير مساو فلا الجسم يحتاج الى شئ
غير ان يكون جسما طبيعيا فى التهيؤ للحركة والسكون ولا الكم يحتاج الى شئ غير ان يكون
كما فى التهيؤ للمساواة واللامساواة وقد عرفت من هذا ان فى صنفى الذاتى ما هو اولى
وغير اولى وان الاولية يقال فيما هو اخص بوجه وفيما ليس اخص بوجه اخر واعلم ان
اجناس الاعراض الذاتية قد تكون ذاتية للموضوع وحده مثل نوع الزوج وجنسه الزوج
وقد يكون ذاتية لا للموضوع وحده ولكن لجنسه مثل ان جنس الزوج وهو المنقسم ذاتى
للعدد والكم معا اما للعدد فلان جنسه يوجد فى حده واما الكم فلانه يوجد فى حده والموضوعات
والذاتيات قد تكون امورا نوعية وجنسية كالخط والسطح والحيوان وما اشبه ذلك وقد يكون
من اللوازم مثل الواحد والموجود فقد وضعنا وبولت اعراضهما الذاتية فى الفلسفة الاولى
واعلم انه فرق بين ان يقال مقدمة اولية وبين ان يقال مقدمة محمولها اولى وذلك لان
المقدمة الاولية غير ذات وسط والمقدمة التى محمولها اولى فقد تكون ذات وسط مثل ان
المثلث هل زواياه مساوية لقائمتين ولكن التى محمولها اولى هو ما قد بيناه واوضحناه ولا
يجوز ان تكون المقدمات اولية والنتيجة اولية والقياس قياس لان القياس يوجب
انتاج الخفى من الظاهر ولكن يجوز ان تكون المقدمات اولية والنتيجة محمولها اولى ويجوز ان
تكون المقدمات محمولها اولى والنتيجة محمولها اولى معا وهذا مما يكاد يخفى على كثير من المفسرين
مع ظهوره اما كيف يمكن هذا فنقول يمكن ان تكون على موضوع واحد محمولات اولية لا بمعنى
انها غير ذات اوساط ولكن بالمعنى الذى حددناه ويكون بعض تلك المحمولات الاولية
اعرف وبعضها اخفى والاخفى لازم للاعرف مثال هذا ان يكون الخارجة من المثلث
مساوية للداخلين المتقابلتين اولية وكون الزوايا الثلث مثل قائمتين اولية لكن

ذلك اعرف وهذا اخفى وهذا يبين به فيكون القياس من مقدمات اوليه الحمل
والنتيجه اوليه الحمل وربما اتفق ان لا يكون هكذا ولكن البرهان حينئذ لا يكون برهانا
اوليا وقلما يقع مثله فى العلوم فاما ان عنى بالحمل الاولى ما ليس يحمل على شى اخر اولا كيف
كان فمساواة زوايا المثلث لقائمتين ليس اوليه للمثلث وحينئذ لا تكون الحد الاكبر اوليا
انه للاصغر فى البراهين ولكن ليس يدعون الى هذا بل الى ما ليس محمولا على كل ما هو اعم
من الشئ دون مساويه **فصل** فى نسب حدود البراهين بعضها الى بعض من جهة الذاتيه
يجوز ان يكون الحد الاوسط والاكبر معا من الذاتى بمعنى واحد اذا كان الذاتى بمعنى
العرض الذاتى وللجوز ان يكون معا من الذاتى بالمعنى الاخر والا كان الذاتى الداخل
فى حد الاصغر مطلوبا وقد بينا استحالته الا على الوجه الذى اشرنا اليه ولكن يجوز ان يكون
احدهما ذاتيا بمعنى والاخر ذاتيا بمعنى اخر فان كان الحد الاوسط من الذاتيات المقومه
لماهيه الشئ الذى هو الاصغر مثل جنس او فصل وما فوقهما او موضوع او جنسه او فصله
او حد شئ من ذلك فينبغى ان يكون الاكبر من العوارض الذاتيه للاوسط لا محاله وان
كان الحد الاكبر من الذاتيات المقومه للاوسط فينبغى ان يكون الاوسط من الذاتيات
بالوجه الاخر فيكون الاكبر جنسا او فصلا او ما فوقهما لعارض ذاتى هو الاوسط وانما
يمكن ان يتفق الحدان جميعا فى الذاتيه بمعنى المقوم اذا كان الاصغر غير متصور بل متخيل
برسومه وعوارضه الخارجه مثل ما مثلناه فيما سلف **فصل** فى كيفيه نقل البرهان من
علم الى علم معنى قولنا نقل البرهان من علم الى اخر ان يكون الحد الاوسط فى البرهان من
الامور الذاتيه بالعلم المنقول منه وانما يمكن هذا اذا كان احد العلمين تحت الاخر مثل
المناظر تحت الهندسه والموسيقى تحت العدد وقد اوضحنا هذا قبل او يكون موضوعا الا
لعلمين من جنس واحد كالحساب والهندسه فكثير من البراهين على مطلوبات العاشره
من كتاب اقليدس ماخوذه من امور عدديه والعلم المنقول منه البرهان هو معطى اللم
للعلم المنقول اليه واما من جهة انه فى العلم المنقول اليه فليس يعطى الا الان فان علم
الموسيقى يعطى ان الذى بالكل والاربعه متفق واما علم العدد فيعطى اللم لانه يدل ان طرف
الذى بالكل والاربعه فى قوه الواحد جزء وقد يمكن فى بعض الاوقات ان يكون السبب
واللم يعطيه العلم الجزئى ويوجد ما هو سببه فى علم جزئى مقدمه فى علم كلى وهذا الا يمكن
او يكون العلم الكلى ليس موضوعه يعم عموم الجنس بل هو مثل علم ما بعد الطبيعه فان كثيرا من مبادى
نتايج العلوم الطبيعيه والرياضيه ولكن يجب ان يكون بيانها بما دلس من شرطها ان يبين
فى ذلك العلم الكلى بل بينه نفسها او بيانها بمبادئ اخرى غير تلك التى تبين بها فى العلم
الاعم واما ما كان من الاصول الموضوعه والمصادرات يبين فى علم اخر فلا يجوز ان يكون
ما يبين بها مقدمات فى ذلك العلم الاخر **فصل** فى اشتراك علمين فى المسايل واختلافهما
فى برهان ان وبرهان لم واتفاقهما فيه واتفاق علم واحد فيهما واختلافه ويجوز ان يشترك
علمان فى المسايل وذلك اذا اشتركا فى الموضوع واختلف جهتا النظر فلم يكن مع ذلك بد
من ان يقع عوارض ذاتيه مشتركه لجهتى النظر معا مطلوبه فى العلمين معا مثل طلب الرياضى
ان الارض فى الوسط وطلب الطبيعى ذلك لكن ربما اتفق ان يكون البرهان فى احد العلمين
برهان ان وفى الاخر برهان لم مثل ما اتفق فى هذا المثال وذلك لان المنجم يبين ذلك

برهان ان لا عوارض الكميه للارض من جهة ما هو ارض غريبه من وجه وان كانت ذاتيه
من جهة ما احدث الارض جزء الجسم المقدر وبهذه الجهة وقعت فى العلم الرياضى وقد
بينا كيفيته هذا قبل واما الطبيعى فيعطى العله وقد يتفق ان يشترك علمان عال وسافل
فى مسئله فيعطى كل واحد برهان لم لان احد الشيئين يكون فى العلم السافل مثل الهيولى والصوره
فى العلم الطبيعى لجملة الجسم الطبيعى والثانى يكون فى العلم الاعلى مثل المبدا المفارق لا تحاد
الهيولى والصوره والعله الاوليه كذلك فما كان من المسايل الطبيعيه مرجعه الى العلل عاميه
كانت مشاركه لعلم ما بعد الطبيعه واما التى يقتصر على هيوليات وصور وفواعل وغايات
خاصيه فان العلم الاعلى لا يشارك فيها الاسفل ومن موضوعات العلوم ما هى صور فقط
غير منسوبه الى مبدا ما الا انها لا مبدا لها البته كالعله الاولى واما لان لها مبدا فاعليا ولكن
نسبها الى المبدا الفاعل يخصصها بمادة ونوعها لا يقتضى مادة معينه مثل الصور الرياضيه فانها
وان لم يوجد الا فى ماده فانها لا تقتضى الماده المعينه بطباعها فالمواد منها غريبه ولذلك يصلح
فى ذهب وفضه وخشب لا كالصور الطبيعيه المقتصره على مواد باعيانها فلذلك لا يدخل
المواد فى حدود تلك ويدخل فى حدود الطبيعيه فهذا القسم من الموضوعات لا يوجد فى حدوده
الا ما يعطى اللم بالصوره فقط دون الماده والغايه والفاعل واما اذا كانت موضوعات العلم
صورا بلا ماده ولها نسبه الى الفاعل فلا يوجب ذلك نسبتها الى الماده فان الغايه قد يدخل
فى حدود قياساتها الوسطى وهذه الاشيا مثل الامور الروحانيه واعلم انه قد يمكن فى علم واحد
ان يبرهن على الشئ ببرهان لم وبرهان ان معا فانه ان ابتدئ من علل المناسبه كان برهان
لم وان ابتدى من معلولاته كان برهان ان مثل ان الطبيعى يبرهن ان الارض لا تتحرك
بالاستداره من جهة ان مبدأ الحركه فيه للاستقامه لا للاستداره وهو بسيط وتارة من جهة انه
عند النزول لا تفارق سمت مسقطه ولا نزول واما العلوم المختلفه فلا تتشارك فى المسائل
الخاصه بل العلم الواحد لا ينظر فى الامور التى تعرض لموضوعه اذ لم يكن ذاته مثل انه هل الخط
المستقيم احسن او المستدير بل هذا بالجدل اولى فكيف فيما ليس من عوارض موضوعه **فصل**
فى انه لا برهان على الفاسدات ولا حد لها اما البرهان فلان المقدمه الصغرى فاسده وغير
كليه بوجه وغير دايمه فيكون النتيجه غير دايمه الصدق فيكون العلم الذى يحصل بها هو ان كذا
وكذا مثلا ان زيدا حيوان لانه انسان واما انه يمكن ان لا يكون كذا فلا فاذن ليس بها يقين
دايم والبرهان هو معطى اليقين الدايم واما الحد فلانا سنوضح بعد ان الحد مشارك للبرهان
لانه مبدا برهان او نتيجه او مجموعهما فما لا برهان له لا حد له وكيف يكون للفاسدات حد
وانما تختلف بالعوارض واما الذاتيات المقومه فمشتركه لجميعها وهى لنوعها اولا وبالذات لا لها
بما هى افراد واشخاص ولا يظن انا اذا برهنا على خسوفات جزئيه انا برهنا عليها اولا
فان البرهان ليس لها ولكن للخسوف المطلق اولا فان كان لها فبالعرض وكذلك الحد
فصل فى توكيد وصيه فى مقدمات البرهان قال الفيلسوف ويجب ان لا يوجد مقدمات
البرهان صادقه غير ذوات اوساط وكليه لا وفيها فى الحمل بل اعتبر المناسبه لئلا يكون الحدود
الوسطى خارجه عن حمل معنى الذاتى مثل تربيع برؤس الدايره فانه قال ان الدايره اكثر من كل
شكل مضلع فيها واصغر من كل شكل مضلع عليها فهى مساويه للشكل المضلع الذى هو اكبر من كل
تلك المضلعات التى فيها واصغر من كل المضلعات التى عليها ووجود هذا المضلع ممكن ثم تربيعه

سهل واختلف المفسرون فى تحقيق العربه التى فى هذا البرهان الان الذى عندى فيه
ان غرابه ليست بسبب ان ما هو وسط بين الاصغر والاكبر عن الشئ هو مساو فان هذه
مقدمه مناسبه يمكن ان تخصص بالاشكال والاعداد وغير ذلك مثل ان الاشيا المساويه
لشئ واحد متساويه ولكن لانه اخذ اشكالا بالقوه بغير تماسه فيها وعليها وما بالقوه عارض
غريب من الكم الا القوه التى باشتراك الاسم وهو تربيع الخط فان اخذنا بالفعل لم يتم
البرهان فانه ليس يجب ان يكون ما هو مثل الدايره فى انه اكبر من الاشكال بالفعل واصغر
من اشكال بالفعل مساويا للدايره **فصل** فى انه ليس على احد من اصحاب العلوم اثبات
مبادئه او مخاطبه من بنى على غير مبادئه وذلك لان المبادئ ان كانت بينه بذاتها بسطه
فلا سبيل الى بيانها وان كانت اصولا موضوعه ومصادرات وبها يبرهن ذلك العلم فلا يمكن
ان يبرهن هى فى ذلك والا لكانت المقدمات التى بها تبرهن تلك المبادى اما مبرهنه
بها فيكون البيان دورا واما غير مبرهنه بها فيكون هى المبادى لا تلك **فصل** فى انه
كيف يجب ان يكون العلم بالامور التى ذكرناها انها التى عليها مدار البراهين اما الموضوعات
فيجب ان يوضع وضعا ويصدق بوجودها فان كانت بينه الوجود فيها ونعمت وان كانت
غير بينه الوجود فيكون المقدمه القائله انها موجوده من جمله المصادرات او الاصول
الموضوعه ويجب ان يعطى حدودها ان كانت خفيه الحدود مثل النقطه والوحده واما المطلوبات
وهى العوارض الذاتيه لهذه الموضوعات فان كانت محتاجه الى التحديد وجب حدودها
واما وجودها فالى وقت البرهان عليها مثل المثلث والمربع والمستقيم والمنحنى والزوج والفرد
وما اشبهها واما المبادى فيجب ان يوضع التصديق بها ويتصورها ان اشكل معا وقد عددنا
اصنافها وما كان من المبادى واجبا قبولها فربما وضعت وضعا وربما لم يوضع والمنازع فيها
منازع بالقول الخارج فلذلك سكته لا يكون بالبرهان بل بقول خارج مثله فان المناقضه
اما بحسب القائل واما بحسب القول وما يوضع حدا مثل ما ذكرناه فليس هو اصلا موضوعا ولا
مصادره وقد بينا ذلك ولا يجب ان يظن انا نكذب فى اصول موضوعه بعضها كما يقول المهندس
لخط خطه او مثلث يشكله ان هذا مستقيم وهذا متساوى الاضلاع ولا يكون كذلك لان البرهان
ليس على ذلك المحسوس بل على الكلى المعقول وذلك المحسوس هو ليسه الخيال ويحرره الى المقصود
لعين معونه للعقل والبراهين هى على الامور التى تحمل على الاشياء بالاسم والحد ومنها اذا
ان الحدود الوسطى تكون ذاتيه والكبرى للوسطى ايضا ويوجد بعضها فى حد بعض اعنى المحمول
فى حد الموضوع او الموضوع فى حد المحمول واما الصور الافلاطونيه التى لا معنى لها فلا تنفع
فى البراهين فانها وان وجدت فليس البرهان عليها برهانا عليها هى صورتها لان تلك
لا تحمل الا بالاسم فقط على هذه دون الحد فلا يجوز ان تكون حدودا وسطى للبراهين على
الامور الموجوده فى الطبيعه والرياضيات لانها مسلوبه بالحد عنها واما الكليات التى يبرهن
عليها نحن بالذات والبرهان عليها برهان بالعرض على جزئياتها لان تلك الكليات
تحمل على الجزئيات بالحد فاما المثال الافلاطونى للانسان او الحيوان فهو جوهر غير محسوس
فلا هو جسم ولا هو حساس ولا هو مايت وايضا يصلح ان يجعلها حدودا وسطى لانها محمولة بالحد
على موضوعاتها والصور لا يصلح ان تكون حدودا وسطى للبراهين الرايقه ولا حدود
وسطى للبراهين العرضيه على الجزئيات فليست داخله فى البراهين البته ويعود الى ما فارقنا

فنقول ان المبادى ما كان منها واجب القبول شديد العموم مثل قولنا انه اما ان يصدق
الموجب او يصدق السالب فليس يوضع فى العلوم بالفعل ولا يقدم بل يستعمل بالقوه على وجوه
ثلثه احدها انه يعتقد فى الكبرى انه كذا وانها لا يمكن ان لا تكون كذا ليعقد مثله فى النتيجه
وهذا فى نسبه موضوعها الى محمولها اى كل انسان فهو حيوان ليس لا حيوان وليس فى نسبه
المحمول منها الى الموضوع اذ ليس يجوز ان يقول ان الحيوان محمول على الانسان ليس على الانسان
والوجه الثانى فى الخلف بان يقول ان لم يكن كذا فكذا ولا يقول لان كل شئ اما ان يصدق
عليه الموجبه واما السالبه لان ذلك مستغنى عنه والثالث بالتخصيص على ما بينا اما فى الموضوع
واما فى الموضوع والمحمول والجدل يشارك العلوم فى المبادى لان الاوليات مشهوره والعلوم
لا تشاركها فى المبادى لانه ليس كل مشهور باوّلى وايضا فالجدل يستعمل اى مبادا امكن فى اى
مسائل امكن ويشاركها فى الموضوعات لان الجدل يتناول كل موضوع علم ولا تشاركها العلوم
لان لكل علم موضوعا خاصا ويشاركها فى مسائل ذلك الموضوع والعلوم لا تشاركها فى مسائلها
فى ذلك الموضوع لانها لا تنظر فى عوارض موضوعها اذا لم يكن ذاتيه ولا من مسائل الجدل من فى
كلا طرفى النقيض مسئله عليها قياس جدلى مثل ان النفس يموت وان النفس لا يموت واما البرهان
فقياسه على احد الا القياسات الا متشابهه فانها من باب المغالطه البرهانيه فيقاس الامتحان
على الطرفين معا ويكون القياس الحقيقى واحدا فاذ احقق فالمسئله العلميه معينه وليس كل
مسئله طبيه او هندسيه بل ما موضوعها داخل فى موضوع الصناعه ومحمولها ذاتى له وقد يقال
لمبادئها اذا كانت اصولا موضوعه ومصادرات انها مسائل ولكن لا يكون فى الحقيقه مسائل
ذلك العلم بل مسائل فى علم اخر ومبادى لهذا العلم فان السبب اليه انها مسائل منه فتوجه اخر
لان المسئله مطلوبه فى العلم والمبدأ فلم يطلب فى العلم واذا تكلف المهندس اثبات مبدأه فليس
من جهة ما هو مهندس بل فيلسوف والمسئله ليست علميه مثلا ليست هندسيه على وجهين
احدهما مسئله ليست هندسيه لا بالقوه ولا بالفعل اذ ليس من شان حدودها ان تكون
عنها مسئله هندسيه مثل قولنا هل العلم بالاضداد واحد والثانيه ان لا تكون مسئله هندسيه
بالفعل ولكنها مسئله هندسيه بالقوة مثل قولنا ان المثلث زاويتاه متساويتان لقائمتين
فان هذه المسئله لا يطلب فى الهندسه ولا برهان عليها فى الهندسه وهى كاذبه ولكن من
شان حدودها ان تكون مسئله هندسيه لان هذه الحدود موضوعه للايجاب وللسلب
فاذا كانت موجبه بالفعل فهى سالبه بالقوة ففى قوه هذه المسئله ان تسلب فيكون هندسيه
وامثال هذه المسائل علميه من وجه وغير علميه من وجه مثلا هذه هندسيه من وجه لان
حدودها مناسبه للهندسيه وليست هندسيه من وجه لان الهندسيه لا تقبل النسبه التى
بين حدودها وهو الايجاب والتصديق بمثل هذه المسائل جهل بالعلم خاص واما بالقسم
الاول الذى ليس من العلم بالقوة ولا بالفعل والتصديق بالكاذب منه جهل ولكن غير
منسوب الى ذلك العلم وابعد العلوم وقوعا فيه هذا الجهل هو العلم الرياضى وهو ابعد العلوم
من مشابهه الجدل فانه لا فى مقدماته يقع الخطا ولا فى تاليف قياساته اما فى مقدماته فلان
الحدود فيها متميزه عند الذهن محصله مرسومه فى الخيال مصون النفس عن العدول الى
غير معناها والحد المشترك فى القياس مضاعف اى هو بعينه مكرر فى المقدمتين وفى الجدل
وفى العلوم الاخر عسى يكون الحدود غير محصله عند الذهن لعدم معونه الخيال ويكون الاسم

منها مشتركا وفي الجدل خصوصا يكون معان غريبة فاذا استعملت الدايره في الهندسية
تصور معنا ما بعينه لا يتم رسومه في فاتحة العلم فاما اذا استعمل في الجدل فيكاد يغلط السامع
قبل ان يرسم فيكاد يظن ان الدايره الشكلية والشعرية والقياسية بمعنى واحد فيكاد يكذب
ان كل دايره شكل فينا قض بالدايره الشعرية وذلك غلط فانه كما ان قولنا كل دايره كذا انما
يكون مقدمة واحده اذا كان الدايره بمعنى واحد محصل وكذلك قولنا ليس كل دايره كذا
لا يكون مقاومة ومناقضة لسيمري ان كل دايره كذا والقايلين عليهما ما لم يكن معنى الدايره
محصل ولم يكن بعينها فان المقاومة مقدمة بنفسها ومقاومة بالقياس الى غيرها وكذلك
التي يقاوم بها ما لم يكن المقدمة مقدمة في نفسها فلا هي مقاومة ولا فيها مقاومة واما من جهة
التاليف فان الذي يروج فيه الذهن ويقبل من العقيمات هو الموجبتان من الشكل الثاني
والرياضيات قلما يستعمل غير الشكل الاول وكما ان الجدلي والرياضي مخالفان في هذه المعاني
غاية التخالف وكذلك في التحليل بالعكس وذلك لان الحدود الوسطى في التعاليم امور
ذاتيه واما اجزاء الحدود واما عوارض للشيء يوجد الشيء في حده ويعرض للشيء من جهة ما هو
وهي محدوده معلومه فاما في الجدل فهذه والتي هي ايضا غريبة غير ذاتيه بوجه ولا التي
يكون ايضا صادقة فقط بل والكواذب اذا كانت مشهوره واذا كان الخلاف بينهما في التحليل
مثل هذا وفي عكسه وهو التركيب ايضا مثل هذا وايضا فان التركيب فيه اعني الجدل لا يمكن
ان يجري على الاستقامة من غير دورات اوساط لان كثيرا من المشهورات يجوز ان ينكسر
فينقلب مرة اخرى مطلوبات فيحلل التركيب تحليل ولا يكون تركيبا صرفا وايضا فان البريد
قد يقع عرضا فنقول كل عدد فرد وكم وكل ذي كم متناه او غير متناه ثم نقول كل عدد زوج فهو
ذو كم وكل ذي كم متناه او غير متناه وليس يذهب العرض هكذا فقط اعني من جانب الموضوع
بل من جانب المحمول فانه يقيس على المتقابلات معا فتارة يقيس ان النفس يموت وتارة
ان النفس لا يموت **فصل** في العود الى ايضاح القول في انه كيف يختلف اعطاء اللم
والان في علم واحد وفي علمين على سبيل جميع ما سلف اما في العلم الواحد فيمكن على وجهين
احدهما ان يكون معا اعطاء العلة في البرهانين جميعا لكن احدهما اعطى العلة القريبة
التي هي بالذات ولا واسطة يوجب الامر مثل العفونة للحمى والاخر اعطى علة بعيدة مثل السدة
بها فلم يعط اللم بالحقيقة بل الان ولا مقدمته غير ذات وسط والثاني ان يكون احدهما
اعطى العلة والاخر لم يعط وهذا على وجهين اما في حدود باعيانها ولكن المسائل ليست
باعيانها واما في مسئلة بعينها وليست الحدود باعيانها اما الاول فانه اذا كانت العلة
والمعلول معا مناسبين للموضوع ومع ذلك ينعكس كل واحد منهما على الاخر فان اتفق ان كان
المعلول اعرف ابتدأت منه العلة مثل قولك الكواكب الثابتة يلمع وكل مضي يلمع فهو بعيد فالكواكب
الثابتة بعيدة وان اتفق ان كانت العلة اعرف ابتدأت منه المعلول على سبيل اللم كقولك
الكواكب الثابتة بعيدة وكل مضي بعيد فانه يلمع فالكواكب الثابتة لامعة ولا يبعد ان يكون
احدهما اعرف عند انسان من جهة حس والاخر عند انسان آخر او يكون العلة اعرف من
جهة النظر والعقل والمعلول اعرف بان يحس ولو لم يحس لاحتيج الى ان يبرهن لجهة العقل مثال
مناسبه وقد يمكن ان يعرف احدهما وهو العلة بالمعلول على سبيل الان ثم بدا بالقياس فعرف
المعلول بالعلة على سبيل اللم فالاول يكون افادا ناصرفا والثاني بعد الفراغ من الان افاد

لا صرفا مثلا عرفت بالدليل ان الارض في الوسط ثم طلبت لم الارض في الوسط واما القسم
الثاني فاذا كانت المسئلة واحده ولموضوعها احوال بعضها معلولات او اعراض لازمة للاكبر
وبعضها علل لوجود الاكبر في الاصغر فايهما كان اعرف وبرئ به كان القياس بحسبه واعلم
انه كما ان الاكبر قد يكون له علة في وجوده للاصغر فكذلك قد يكون له علة لا في وجوده له فانه
اذا كان للاكبر على الاطلاق في نفسه علة فان وجدت للاصغر وجد له الاكبر وان لم يوجد
لم يوجد له كالاضاءة والنير واذا تقرر هذا فلنعد الى المثل للقسم الاول الذي يعطي قياسا
جميعا العلة لكن احدهما يعطي القريبة والاخر غير القريبة ويجعل المثال في المطلوب السالب
وسماه الفيلسوف قياسا يوضع فيه الاوسط خارجا وقد فسرنا معنى ذلك في شرحنا له وجملة
ذلك انه اما ان يعني انه على تاليف الشكل الثاني فهو الظاهر من تفسيره واما ان يعني ان
العلة القريبة فيه يكون يركب خارجا من القياس ولم يذكر وهو الاصوب من تفسيره مثال
هذا ان الحداة ليس يتنفس لانه ليس بحيوان فهذا وان اعطى علة ما تنفسه فلم يدل على اللم
انما القياس الدال على اللم فيها ان يقال لان الحداة لا رية له وذلك لان وجود الرية للحيوان
علة مما كسبه لكونه متنفسا فعدم هذه العلة علة لعدم كونه متنفسا وليست الحيوانية علة للتنفس
فان السمكة لا يتنفس فليس ايضا رفع الحيوانية علة لعدم النفس وان كان من وجه علة لرفع
كون الشيء ذا رية وهي علة بعيدة ومثال اخر ان انا جرجيس قال انه ليس في بلاد الصقالبة
زمان لانها ليس فيها كروم وهذه علة بعيدة انما القريبة انه ليس فيها اجتماع على اللهو
لفقد الحمور وذلك لفقد الكروم فهذا كله في انه كيف يكون في علم واحد قياس على اللم وقياس
على الان واما كيفية ذلك في علمين فمثل ان يكون علم او صناعة تحت علم فيكون احوال بالنسبة
اما ان يكون التي هي تحت اخذت مقدمات مسلمة من التي هي فوق فتبرهن بها مثل الطبيب
من المهندس في ان القوس متى يكون نصف دايره ومتى يكون اقل منها ولان تلك المقدمات
مسلمة فليست يدل على اللم الحقيقي في قياس الطبيب بل اللم الحقيقي عند المهندس وهو الذي يعطي في
العلة وعلى هذا القياس المناظري تحت الهندسة والموسيقى تحت العدد والقسم الثاني واما
ان يكون الصناعة والعلم الذي هو تحت عنده قياس من مقدمات تخصه ولكن حسه وتجربته
في ذلك الباب لا مناسبة حقيقته مثل ان صاحب علم النجوم الذي للملاحين يحكم ان كل كوكب
كذا يجب ان لا يكون طلع اما لان الصنف لم يجئ واما لان الجرم يجري واما لان كوكب كذا لم يسقط
ويقول صاحب العلم الموسيقي العملي ان هذه النغمة غير مؤلفة بهذه النغمة لان هذا الوتر
ليس مساويا لهذا الوتر وقد يعبر فيكون هذه ايضا قياسات ولكن بحرية لا يعينه ويكون
العلة في جميع ذلك اما في المسئلة الاولى فعند المنجم الرياضي واما في الثانية فعند صاحب
الموسيقى النظرية فيكون مقدمات هؤلاء من جزئيات على جزئيات ومقدمات اولئك كلية
ولفرط عنايتهم بالكليات لا يعبأون بالجزئيات مثل ان صاحب الموسيقى النظري لا يفطن
للاتفاقات بالسمع والقسم الثالث امر الحس فان التجربي يعرف ان اماله اذا انفسدت من
جانب اذن ذلك بالصوء والريح واذا انسدت وربما ادب بالمطر وكذلك الموسيقي الحركي
يحس بشده اتفاق طرفي الذي بالكل واخر يحس بشده موافقة المرهم المتخذ من الشمع والزنجار
والزيت للقروح فيكون عند هؤلاء الان وعند الاخرين اللم وهذا القسم يفارق القسمين
الاولين فان معرفة الان فيه بالحس والتجربة وفي الاولين بقياس ما واعلم انه قد يمكن ان يكون

علم بكليته موضوعا تحت علم اخر اذا كانت نسبه موضوعه الى موضوع الاخر على ما خبرنا به
فيما سلف وقد يكون لا بكليته بل بجزئيته مثل النظر في الخيالات التي انه من العلم الطبيعي
فانه تحت علم المناظر ومثل النظر في المنطق والاصم في المقادير فانه تحت علم الحساب وربما
لم يكن العلم بكليته ولا جزئيه ولكن مسئله واحده او مسائل متفرقه مثل ان النظر في علته نطوء
العام الخرج المستدير من البط موضوع تحت علم الهندسه فمن هناك يبرهن عليه لانه يقال
في اعطاء لميته ان الشكل المستدير اوسع الاشكال احاطه واعلم ان العلم الذي لموضوعه محالا
مختلفه كثير المشاركه مع العلوم الاخرى مثل العلم الطبيعي فان موضوعه جسم ذو كم متصل فكثيرا
ما لحقه مسائل من جهة الكم المتصل والمسئله الطبيه المذكوره من هذه فان تفرق الاتصال
لاحق للكم المتصل اذا كان في الماده ويلحقه ايضا بسبب انه منقسم امور من العدد فان الكم
المتصل يلحقه الانفصال فيلحقه عوارض العدد والكم المنفصل لا يلحقه الاتصال فلذلك قلما
يلحقه لواحق المقدار فلهذا كانت الهندسه احوج الى العدد من العدد الى الهندسة **فصل**
في ان الشكل الاول اصح الاشكال في افاده اليقين وافضلها وقد بين الفيلسوف ذلك
بوجوه من ذلك ان العلوم التعاليمية انما تستعمل في الاكثر هو يعطي الكم على الوجه والترتيب
الواجب لانه يعطي الحد الاوسط ثم يتبع الحد الاوسط في الاعطاء الموضوع ما يتبعه ويلزمه
وهذا الترتيب لا يوجد في الاشكال الاخر اما في اعطاء العلة للنتيجه الموجبه الكليه فلا شك
فيه واما في اعطائها للسالبه الكليه وان امكن بالشكل الثاني فيكون العلة اعطيت للحد الاصغر
لكن لم يتبع المعلول العلة بالفعل بل العلة المعلول وايضا فان الحدان امكن ان يقاس عليه
وسيوضح فيما بعد ان ذلك كيف يمكن وكيف لا يمكن فانما يمكن بهذا الشكل لان غيره اما ان
لا ينتج الموجب واما ان لا ينتج الكلي وايضا فانه القياس بالفعل بنفسه وساير الاشكال
بيين به فاذا احللت ساير المقاييس انحلت صوره اليه لانه لا بد في كل قياس من موجبه ولا كل
الى الثاني وكله ولا نحل الى الثالث **فصل** في تعريف ما يتصل بهذا من امر السالب
وانه كما يكون موجب لا وسط له فكذلك يكون سالب لا وسط له يقال مقدمه منقطعه ومنقسمه
للتي من شان طرفيها ان يتخللها وسط فيقطع بسببهما المتصل فالمقدمات التي لا اوساط لها
غير منقطعه ولا منقسمه والسالب قد يكون سلبه بلا انقطاع وذلك اذا كان في محمولات
هذا الطرف شيء يسلب عن ذلك الطرف انما كان والذي في الكتاب يوهم بدل المحمول
الموضوع وقد لخصنا في شرحنا كيفية ذلك واقول ليس يكفي هذا الشرط وحده ولكن الفيلسوف
يعني مع هذا الشرط شرطا مضمرا فكانه يقول انما يكون السالبه غير ذات وسط اذ لم يكن
في المحمولات على احدهما مسلوب عن الاخر وذلك اعرف من السلب الذي في المقدمه فانه
اذا كان هكذا لم يمكن قياس على المقدمه واما محمول مسلوب عنهما جميعا او يوجب عليهما جميعا
فلا يضر ونحن فقد استقصينا هذا في شرحنا **فصل** في اسباب الجهل المركب المضاد للعلم
الجهل منه بسيط وهو ان لا يكون في النفس رأي في المسئله البته وهو على سبيل السلب فقط ومنه
مركب وهو ان لا يكون في النفس الراي الحق ويكون الراي الباطل الذي يقابله فهذا تركب
الجهل وهو مضاد للعلم والاول ليس بمضاد للعلم لان هناك زوال العلم فقط وههنا زواله
ووجود راي مضاد ومقابل للعلم وهو مرض نفساني لتغرميه النفس عن كمالها وهو ادراك
الحق وقد يقع بغير قياس اتباعا للراي او انخداعا بحس وقد يقع بقياس وربما وقع فيما لا وسط

وهذا غايه خروج قوة العقل عن طبيعته وربما وقع فيما له وسط فلا يخلو حينئذ اما ان
يكون الوسط مناسبا وهو ان يكون بعينه الوسط في القياس الحق الا انه كان هناك حال
من الايجاب والسلب مع الطرفين وههنا بالضد **فصل** في بيان اسباب الانخداع
في مقدمه سالبه لا وسط لها اذا كان الحق انه لا شيء من ب آ بلا واسطه فرأى ضده وهو ان
كل ب آ وجعل ج وسطا فيمكن ان يكون كلا المقدمتين في القياس كاذبتين اذا كان ج
مسلوبا عنهما سواء كان بالكل او الجزء فاوجب ويمكن ان يكون احدهما فقط كاذبه ولكن
الصغرى لا غير لانه ان كان لا شيء من ج آ صادقا وكل ب ج صادقا وكذبت في الاول الكبرى
فقلت وكل ج آ فقد انتجت كل ب آ ولكن ضدهما ذو وسط لانك ان رددت الكبرى الى
الصدق انتجت السالبه فلم يكن غير ذات وسط فاذن لا يجوز ان يكون الصغرى هي الصادقه
ولكن الكبرى صادقه حتى يكون كل ج آ صادقا ولا شيء من ب آ صادقا بلا وسط فمعلوم
ان الحق دائما هو ان لا شيء من ب ج فان رفعت هذا وقلت كل ب ج واثبت الكبرى الصادقه
وجب ان يرتفع قولك لا شيء من ب آ ويتبع كل ب آ **فصل** واما في مقدمه موجبه لا وسط
لها في الشكل الاول فيمكن ان يكون القياس عن كاذبتين فانه اذا كان كل ج ب وكل ب آ
بلا وسط وكان لا شيء من ب ج فقيل كل ب ج ولا شيء من ج آ انتج من ب آ ويمكن ان يكون
الكبرى صادقه فيكون حينئذ مسلوبا عن ج وموجبا لب فيكون ج مسلوبا عن ب فان قيل
كل ب ج وهي كاذبه ولا شيء من ج آ وهي صادقه انتجت كاذبا فلا يمكن ان يكون الصغرى
صادقه فانه اذا كان الحق ان كل ب ج وكل ب آ بعض ج آ فان قيل لا شيء من ج آ كان
كاذبا وانتج الكاذب ولا يجيء مثل هذا في المثال السالب المذكور **فصل** واما في الشكل الثاني
فلا يمكن مع كذب المقدمتين جميعا بالكل لانهما اذا ردا الى الصدق انتجا تلك النتيجه بعينها
فيكون صادقه واما كاذبين بالجزء فيمكن فانه اذا كان كل ب آ وبعض ب ج وبعض آ ج
وكذب فقيل في احدهما كل وفي الاخر لا شيء انتجا الكذب ويجوز ان يكون الكذب في احدهما
انهما كان فانه اذا كان كل آ ج وقد وضع كل ب آ فمعلوم ان كل ب ج فان وضع انه لا شيء
من آ ج مع الاخرى انتج الكذب وايضا ان كان لا شيء من آ ج وكل ب آ فلا شيء من ب ج
فان قيل لا شيء من آ ج وكل ب ج انتج الكذب ايضا ان كان كل ب ج فقيل لا شيء من ب ج
كان كاذبا فاذا قرن اليه انتج الكذب **فصل** واما في مقدمه موجبه ولها وسط
فقد يكون من الشكل الاول والوسط مناسب لان يحمل الاكبر عليه يكون بالايجاب الكلي
فاذا ارد الى الكذب وسلب سلبا كليا حتى كان لا شيء من ج آ انتج الكذب ولا يمكن ان
يكون الكاذب هو الصغرى والا لكان قياس صادق لان الصادق هو السلب في
المقدمتين ولا يمكن ان يكذبا معا والا فانما يصدقان سالبتين فحينئذ لا يكون منهما
قياس على الصدق وقد فرض الوسط مناسبا فان كان غير مناسب فيمكن من كاذبين
اذا كان آ محمولا على ج وعلى ب وج متباينان كالانسان والفرس تحت الحيوان فقيل
كل ب ج ولا شيء من ج آ ويمكن ان يكون الصغرى وحدها كاذبه اذا كان ج وب متباينين
وآ مختص في الحمل على ب دون ج فاما الكبرى فان كانت هي وحدها كاذبه في الكل صار الوسط
مناسبا فان كان في الجزء وذلك يمكن كان قياس على الكذب غير مناسب **فصل**
في ذلك من الشكل الثاني كان مناسبا او غير مناسب اما الكاذبتان فالكل فقد بان ان

سببها صادقه لا محالة فان كانت الكبرى وحدها كاذبه بالكل والصغرى كان قياس حدعه
مثل ان تكون الحق كل ب ح وكل آ ح فقلبت انهما سبب بالكل كان قياس حدعه وان كانتا
كاذبتين فى الجزء ايضا مثل ان تكون كل ب آ ولكن بعض ب و بعض آ ح فقلت فى
احدهما كل وفى الاخرى لا شئ **فصل** فان كان الحق هو السالب والظن موجبا والمتوسط
مناسبا ومن البين ان هذا لا يكون الا فى الشكل الاول وبين على مقابله ما قيل فى ضده
ان الصغرى يجب ان تعد موجبه كما كانت فى القياس من الصحيح والكبرى تقلب الى السلب
ولا يمكن غير هذا **فصل** فى ذلك والمتوسط غير مناسب يمكن ان تكذبا جميعا او احدهما
فانه ان كان كل ح آ ولا شئ من ب آ فبين انه لا شئ من ب ح فان قيل كل د ح وكل ح آ
كان قياس حدعه والصغرى كاذبه فان كان الحق لا شئ من ح آ ولا شئ من ب آ معا
فيمكن ان تكون كل ب ج مثل انه لا موسيقى ولا علم حيوان وكل موسيقى علم فان قيل كل ب ح
وكل ح آ كان قياس حدعه والكبرى كاذبه ويمكن ان لا يكون شئ من ب ح مثل الموسيقى
والمناظر والحيوان فليس شئ منها الاخر فان قيل كل ب ج وكل ح آ كان قياس حدعه والمقدمتان
كاذبتان **فصل** فى الاشاره الى ان ما مر حتى ما قد علمنا انا سنستقصى هذا من بعد
ولكن كثير من الموجودات انما يوقف عليها فى تصورها من الحس وفى تصديقها بالتجربه
والاستقرا الكاين بالحس ولا يمكن ان يبرهن عليها البته وسنوضح هذا فى اخر الكتاب
فصل فى الفرق بين ما لا وسط له بحسب البرهان وبين ما لا وسط له بحسب الصنايع
الاخر ان جميع القياسات البرهانيه وغير البرهانية تحل لا محاله الى مقدمات اول لا وسط
لها فى تلك الصنايع لكن الاوايل البرهانية لا وسط لها فى الحقيقة والاوايل الجدليه لا وسط
لها فى الشهره مثل ان العدل جميل فان هذا فى الصناعة الجدلية غير ذات وسط وفى الصنايع
البرهانيه لها وسط عسى كما بينه سقراط فى مناقضه تراسوماخس فى كتاب السياسة لافلاطن
وايضا فان الاوايل الجدليه قد تكون لا وسط لها فى الحقيقه من وجهين احدهما ان
الاوايل العقليه مشهوره ايضا والثانى ان المقدمه المشهورة اذا كانت كاذبه لم يمكن ان
يكون لها وسط حقيقى ينتجها وكثير من المشهورات كاذبه وايضا فان كثيرا من الذي
يوجد فى الجدل غير ذات وسط يوجد ايضا فيه ذات وسط فان المشهورات كثيرا ما
ينازع فيها فلا يسلم فيقاس عليها فانه قد يمكن ان يقاس بقياس جدلى على ان العدل
جميل ومع انه يوجد بلا وسط واذا الحال هكذا فى المشهورات الجدليه فكيف فى المظنونات
الخطابيه **فصل** فى المحمول الذى هو على سبيل الحمل والذى على سبيل العرض ان الحمل
على سبيل العرض هو من وجوه وقد لخصناه فى شرحنا لكن الداخل منه فى غرضنا هو ان
يحمل ما من شانه ان يكون موضوعا فيحمل ما من شانه ان يكون محمولا فيوضع مثل الانسان
والابيض فان الانسان ذات مستغنيه عن حامل يحملها والابيض لا يكون الا محمولا فان
قيل ان الانسان ابيض فقد سلك سبيل الحمل على الاستقامه فاما ان قيل ان الابيض انسان
فقد خرج عن الحمل المستقيم فهذا هو الحمل بالعرض لان الانسان قد عرض له هذا بالقول
لا بالوجود الا ترى انك اذا قلت انسان لم تقتض شيئا اخر واذا قلت ابيض فقد اقتضى
الشئ الذى عرض له ان وصف بالابيض فاذا قلت ان الابيض انسان فكانك قلت
ان الشئ الذى هو قد عرض له ان كان ابيض هو انسان لا نفس الابيض بما هو ابيض

فالابيض عرض له ان صار موضوعا بسبب انه محمول على موضوع فما ذلك هو بالحقيقة الموضوع
وذلك ههنا هو الانسان فكانك قلت الانسان الذى عرض له البياض انسان **فصل**
فى تناهى الموضوعات والمحمولات التى ليس الحمول فيها على سبيل العرض المذكور هذا الطلب
لا يكون فى الاشياء التى ينعكس بعضها على بعض من الموضوعات والمحمولات التى ليس الحمل فيها
على سبيل العرض فانها اذا دار بعضها على بعض تناهت الا من وجه اخر وهو انه هل لكل
واحد من الموضوع والمحمول منعكس اخر غير تلك واذا لم يكن الحمل حقيقيا بل على سبيل العرض
وفى هذين الوجهين يرجع الطلب الى ما نريد ذكره وهو اقسام احدهما انه اذا كان محمول
وموضوع فيجب ان تكون الوسايط بينهما متناهيه اما فى الايجاب فذلك ظاهر لانه لا يجوز ان
تكون امور موجوده بين حدين بلا حد فتكون كانك قلت بين الواحد والالف عدد بلا حد
وكانك قلت انك اذا ابتدأت من هذا الحد لم تبلغ البته ذلك الحد وما لم تبلغ فليس بحد
وقد فرض حدا هذا خلف ولا محاله ان كل وسط يوجد فاما ان يكون متساوى البعد من الطرفين
او الى احدهما اقرب فان كان متساوى البعد من الطرفين فما سواه ليس بمتساوى البعد
من الطرفين فهو الى طرف اقرب فيما بينه وبين ذلك الطرف هو اقل من الذى بينه وبين
الطرف الاخر فهو متناه والذى يفضل عليه يفضل بمتناه وان لم يكن متساوى البعد من
الطرفين فالحال فيه هذه الحال فاذن الاوساط فى الايجاب متناهيه وليس هذا كالاوسط
بين حدى جسم وخط لانها غير موجوده الا بالقوة واما فى الطرفين واحدهما مسلوب فان
الاوساط متناهيه الى مسلوب بلا وسط لان كل وسط موجب لاحد الطرفين لا محاله ومنا
للاخر فان كان بين كل طرفى سلب واسطه ذهبت وسايط الايجاب بلا نهايه وذلك محال
كما قد بان ونقول انه اذا كان الموضوع مفروضا فيجب ان يكون محمولاته متناهيه اما الداخله
فى ماهيته الماخوذه فى حده فانها لو كانت غير متناهيه لكان لا سبيل الى تحديد شئ واما غير
الداخله فى ماهية الشئ فهى اما اعراض غريبه واما اعراض ذاتيه وليست الاعراض كيف
تحاويل للاعراض بذاتها وان قيل ان كيفا فى كم بوجه ولكن بالحقيقة انما يكون الكم مع
كيفيته فى الجوهر فالجوهر موضوع محدود للكل والمقولات التسع محمولات محدوده للكل وبينها
امور ماخوذه فى حدود الكل من طبقته ووسايط بين طرفين فيجب فى الوجهين جميعا
كما بينا ان يكون محدوده كما انها لو لم يكن محدوده لم يكن حد كذلك لو لم يكن محدوده لم يكن
برهان اعنى انه لو كان كل تصور محدوده متوقفا الى تصورات بغير نهايه لما كان حد ولو
كان تصديق مطلوب متوقفا الى تصديقات بغير نهايه لما كان برهان وليس هذا الطريق
التحليل بالعكس فنقول كل داخل فى البرهان فهو اما محمول ماخوذ فى حد الموضوع
وقد بان تناهيه واما محمول ماخوذ فى حده الموضوع ولا يجوز ان يكون لكل واحد منها اخر
مثل ان يكون للفرد مثل ما الفرد للعدد ولذلك الشئ شئ آخر كذلك فان هذا محال من
وجهين احدهما ان جميع ذلك يكون موجودا فى الموضوع الاول معا ومحال ان يكون ما لا نهاية
له معا على هذا الوجه والثانى انها تكون مع كل محمول موضوع فتكون الموضوعات بلا نهايه
وهى ماخوذه مع كونها بلا نهايه فى حد محمول وقد قيل ان هذا لا يمكن فقد بان ان الاوساط
والموضوعات والمحمولات متناهيه فتكون المقدمات البرهانيه منتهيه الى مقدمات لا اوساط
لها فهى غير منقسمه وواحده بالحقيقه وبسيطه والاوايل التى منها تركب البواقى فى كل باب

واحده غير منقسمه فى بابها مثل المن فى الاثقال وربع الطسين فى الابعاد المتفقه فلا ينقسم
الى بعد متفق مستعمل والموجبه ذات الوسط ان كانت كليه لم يمكن ان يقع وسطها خارجا عن
الحدين واما السالبه فقد يقع وسطها غير خارج وهو الوقوع الذاتى وقد يقع خارجا عن
الطرفين كما فى الشكل الثانى والجزئيات كيف كانت فقد يقع اوساطها داخله وخارجه
فصل فى ان البرهان الكلى افضل من الجزئى عسى كنا نظن ان البرهان الجزئى افضل
لانا اذا بينا ان زيدا كذا افضل واخص من ان نكون بينا ان الانسان كذا لان ذلك بيان
الشئ من ذاته وهذا من غيره ولان الكلى ان كان موهوما فقط فالبرهان على الموجود افضل
وان كان موجودا قائما فى الجزئيات ما يراد البرهان على الكلى يجعله كشئ مباين لها ولكن
الغلط يقع من هذا لانهم يكونون كالمبرهنين على غير المطلوب بالذات وعلى المطلوبات
بالعرض فان المبرهن على ابدال النسبه بالعموم وان ظن انه برهن على ما هو اكبر فى العموم
فانما برهن على ما هو اقل فى الوجود لان الذى فى الوجود خط او سطح او زمان ومع ذلك
فربما وقع مع العلم بالكلى جهل بالجزئى او ظن مخالف كما قيل فى انولوطيقا ولو كان البرهان
على الجزئى لم يقع فى شئ علم وظن من وجهين قال الفيلسوف ليس العلم بالكلى اقل بل اكثر
فان من عرف مساواة الزوايا الثلث لقائمتين فى متساوى الساقين ولم يعرف ان ذلك
لانه مثلث بل لانه متساوى الساقين فقد جهل ذلك فى كثير ولم يعلمه بالذات من جهة ما هو
اولى ولم ينقص تحت العلم وايضا فان طبيعة الكلى ليست فى الجزئيات كطبيعة الاعراض
الغريبه بل هو جوهر ما وليس حاله فى نفس الوجود اقل من حال الجزئيات لانه باق وهى فاسده
بلا نهاية والبرهان عليها من جهة ما هى جزئيه يكاد لا يعنى فاذا انحصر فى كلى ليكون عاما
لجميعها لم يكن عليها البرهان المستوفى وايضا فليس يجب ان يبرهن على الكلى ان يجعله مباينا
للجزئيات كما الاعراض فانها تفرد فى البرهان عليها عن الجوهر وهى غير منفرده مع بعدها
عن طباع الجوهر فكيف ما هو مقول على الجوهر بانه هو ثم كيف نفصل اذا برهنا على كيف كلى او
كم كلى انا افردناه عن جزئيات الاعراض فصارت اجناس الاعراض جواهر قائمه بانفسها
وما علينا من وهم ان وقع فى ذلك لغالط فزاغ عن الحق بسبب وهمه لان قياس العله اعنى لو
للكلى لان الحمل له اولى وبدايه ثم الكلى علته فى اعطا الحمل وعليه للجزئى وهناك نعف اخر
السؤال على اللم مثلا اذا قيل لم جاء فلان فقيل لياخذ مالا فان قيل لم يقل ليقضى غرمه فان قيل
لم قيل لكن لا يكون ظالما فيكون وقوف الكم ههنا وهو الحكم الكلى والعلة الاخيره ولو قيل لم
كان للمثلث زواياه الخارجه معادله لاربع قوائم فاجيب بانه من ذهب او نحاس او بانه
هذا المثلث لحال لم يكن علة وبرهانا حتى يقال الكلى فهو انه شكل يحيط به خطوط ثلثه اذا
اخرجت ارتسم عند كل زاويه وبيان الداخله معادلتان لقائمتين لكن الداخلتان مساويه
لقائمتين فالخارجات معادله لاربع قوائم والعلم على الحدود لا غير والذى اذا علم علم غيره بلا
انعكاس هو افضل علما ولان البرهان الكلى انما من المبادى الاول للبرهان وانما اقرب
اليها والاقرب الى المبدأ اسد استقصاء فى بابه والباب ههنا هو الصدق واليقين فبعض
هذه الحج جدليه وبعضها عليه مثل ان العلم بالكلى علم بالقوة بالجزئى من غير انعكاس فالكلى
معقول والعلم للعقل والجزئى محسوس والمحسوس من جهة ما هو محسوس لا علم به ولا برهان
فصل فى ان البرهان الموجب افضل من السالب لان العلم بالمتشابهات الواحده

الجنس افضل من العلم بالمختلفات المتكثره لان العلم فى الحقيقه يحصل بالواحد وهو العلة
القريبه واليه يسوق تكثر الحدود ثم العلم بالبرهان الموجب يقع بمقدمات متشابهه وبالسالب
بمقدمات مختلفه موجبه وسالبه ولان البرهان الموجب مستغن عن السلب والبرهان
السالب يحتاج الى الايجاب والموجب افضل واقدم وايضا اعرف بهذا بعينه وايضا فان
البرهان الموجب يمكن ان يتزيد بالتركيب بان يضاف اليه مقدمات موجبه واما السالب
فاغلب مقدماته فى التوسط والتزيد معا الموجب لانك ان وسطت الموجبه صار عن موجبتين
وسالبه وان وسطت السالبه صار عن موجبتين وسالبه وان زيدت لم يصلح سالبه بعد سالبه
بل موجبه فصار عن موجبتين وسالبه وايضا فان الايجاب نفسه ابسط لانه من حدين ورابطه
والسلب من حدين ورابطه وحرف سلب ومع ذلك فهو اقدم لان الابسط اقدم اذ كان
من اجزاء اقل ومع ذلك فهو اعرف لان الموجبه والملكات كلها تحد بذاتها مثل البصر والنور
وما اشبهه واما الاعدام والسوالب فتحد بملكاتها وموجباتها مثل العمى والظلمه **فصل**
فى ان المستقيم افضل من الخلف قد عرف فى كتاب انولوطيقا ان المستقيم يمكن ان يرد الى
الخلف والخلف يمكن ان يرد الى المستقيم لكن المستقيم ينتج المطلوب بذاته عن مسلمات والخلف
ينتج لا صادقا بل كاذبا ولا المطلوب بل غيره ولا وحده بل باقتران شرطى به ولا يكون فيه
النتيجه المطلوبه تحت الكبرى ولا يجب ان يكون موافقه الكبرى فى الكيفيه ولا مقدماته اعرف
من النتيجه لان فيها مشكوك كالنتيجه المطلوبه ولا اعرف من النتيجه القريبه منها لان النتيجه
اعرف كذبا منها فالمستقيم افضل **فصل** فى انه كيف يكون علم اشد استقصاء من علم
اما لانه يعطى اللم والاخر يعطى الان فقط لانه يجرد الصوره عن الماده كالهندسه والحساب
فهو اشد استقصاء من قارن الصوره بالماده كالمناظر والموسيقى لان مبدأه ابسط معنى
فان الحساب مبدأه شئ غير منقسم وليس له وضع اعنى الوحده ومبدا الهندسه شئ غير منقسم
وله وضع اعنى النقطه فالحساب لذلك اشد استقصاء **فصل** فى العلم الواحد والعلوم
المختلفه العلم الواحد له موضوع واحد يبحث عن اعراضه بمبادى معينه فاى علمين اشتركا
فى هذه المعانى فهما من علم واحد فان اختلفا فى الموضوع او كانت مبادى هذا غير
مبادى ذلك فالعلمان مختلفان وان اتفقا مثلا فى الموضوع واختلاف البراهين لا يوجب
اختلاف العلوم فمسئله واحده بعينها يمكن ان تبرهن عليها ببرهانين كقولك كل قابل
للذه متحرك وكل متحرك متغير وايضا كل قابل للذه ساكن وكل ساكن متغير وكقولك كل
انسان متعجب وكل متعجب ضاحك وايضا كل انسان يفرح وكل فرح ضاحك **فصل**
فى ان البرهان على الضرورى والاكثرى دون الاتفاقى اما البرهان الحقيقى فانه على
الضرورى واما الاكثرى فله برهان بحسبه فامر يظهر بما عرفناه فى كتاب انولوطيقا ان النتيجه
الاكثريه لها ضروره ما وربما اقوله ههنا ان الامور الاكثريه لها علل ذاتيه فى كونها الا ان
تلك العلل كثيره ايضا وهى توجب اليقين بها انها اكثريه والظن فى انها يكون وهذا صنف
من الظن مكتسب بقياس علة مثل ان نبات الشعر على الذقن عند البلوغ اكثرى وعليه
استحصاف جلده الذقن ومتانة البخار الذى عنه الشعر عند البلوغ اكثريه واما الاتفاقيات
فان علينا من وجه قياس وبرهان ومن وجه ليس اما الجهة التى يكون لها بها القياس فانها
ممكنه غير ممتنعه واما الجهة التى لا يكون لها القياس ههنا فضلا عن البرهان فانها كائنه

او غير كاينه وذلك لان كل قياس وكل اعطا علة هؤلاء من متميز استحقاق وجوده عن لا
وجوده اولا وجوده عن وجوده وهذا يوجد في الضروري والاكثري ولا يوجد في الاتفاقي
واما انه ممكن واتفاقي فعليه برهان لانه من جهة ما هو ممكن فهو ضروري الامكان وقد
استقصينا هذا المعنى في تلخيص ابو لوطيقا **فصل** في ان الحس وان كان مبدأ ما
لكسب العلم فليس نفسه علما ولا ما يفيده بالذات علما سنوضح بعد ان الحس كيف هو مبدأ العلم
وانه كيف يخالف العقل والعلم ولكن لان المعلومات امور كلية عقلية ماخوذة بذاتها
كالانسان والحيوان بالحد مجردة عن الزمان والمكان والعوارض عن الحد والمحسوسات
امور فاسدة جزئية مخلوطة بهذه اللواحق فليست المعلومات والمحسوسات واحدة ولا
المحسوسات بما هي محسوسات مبادي برهان ولو انا كنا احسسنا كم شئت من مثلث زواياه
مساوية لقائمتين اوكنا شاهدنا القمر ينخسف في المقابلة فنكشف ما كان يجب من نفس المحسوس
ان يعلم ان هذا الامر كلي وان العلة فيه كذا بالكلية الا ان يقترن بذلك سبب اخر من قياس
او حدس ذهن او شيء مما نذكره بعد وهي الاسباب التي اذا اقترنت بالمحسوس افادت علما
مثلا لو كنا نشاهد كيفية مسام الزجاج بالحس كما نتوصل بذلك مع قوة العقل الى ان نفوذ البصر
فيها في المشام او الاشعاب فيها يودي الاشباح وكذلك في كثير من الامور التي يقصر الحس
عن اداء تمام ما يقع به التجربة وسنوضح ان التجربة شيء غير الحس ويقترن بها نوع من القياس
فصل في بيان اختلاف مبادي العلوم وكيف تتفق القياسات كلها في المبادي
ومن القياسات منتجات للكواذب كالخلفيات في العلوم والكواذب المستقيمة في الجدل
والمغالطة ويجب ان يكون مقدماتها كاذبة مناسبة لمنتجات الصادقات وان كانت الصادقات
تكون عن كاذبات ولكن بالقياسية بل بالعرض وايضا فان الكواذب قد تختلف في المبادي
لانه قد يقاس على الضدين الكاذبين بمبادي لا تتفق البتة او على اشياء في قوة المتقابلات
مثل ان العدل جميل وان العدل قبيح واما الصادقات فان العلوم المختلفة التي لها هذه
القياسات تختلف في الموضوعات بوجه ما والعوارض التي لموضوعاتها بالذات فما كان
من المبادي خاصا ومخصصا من طرفي الموضوع والمحمول جميعا فكيف يجوز ان تتفق فيه
وكذلك ما كان خاصا ومخصصا من طرفي الموضوع لم يشترك ايضا وان كان ما كان
التخصيص عارضا له في الموضوع وهو عام كقولنا ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية
اذا اختص في الموضوع فقيل ان المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فانه بالذات
مبدأ للجنس الذي للموضوع مثل الكم فما اشترك معه في جنس موضوعه شاركه في هذا المبدأ
بالقوة لا بالفعل لانه يكون هناك مخصصا ايضا واما العام الاول المشترك للعلوم كلها
فقد يستعمل بالفعل فتبين انه لا وجه في اشتراك العلوم المختلفة في المبادي بالفعل الا
ان يكون لها شركة في الموضوع بان يكون احد العلمين تحت الاخر وقولنا ان المبادي
متفقة للعلوم لا تخلو من تاويلات اما ان العلوم المختلفة متفقة وهذا محال واما ان
مبدأ اي علم اتفق يصلح لاي علم اتفق وهذا اشد استحالة فانه ولا مبدأ اي مسئلة اتفق
يصلح لاي مسئلة اتفق اذا رجعنا في علم واحد بالتحليل الى المبادي الاولى ثم مع هذا فليس
يمكننا ان نقول ان الاشتراك للعلوم في المبادي فعسى ذلك لتناسبها في الجنس وكيف
يكون هذا حقا والعلوم تختلف كثيرا في الجنس مثل العدد والهندسة اعني الجنس للموضوع

لكن الحق الحاصل بالتجربة هو ان مبادي العلوم على وجهين مبادي منها العلم وهي الموضوعات ومبادي
منها العلم وهي المقدمات والقسم الاول لا يشترك فيها علوم ولا تكون مبادي عامة لعلوم
الا اذا كانت متناسبة في الجنس مشتركة في الموضوع بوجه كما قلنا والقسم الثاني يجوز ان يكون
منها ما يشترك فيه علوم غير متناسبة البتة ويجب ان يكون منها خاصة لكل علم وبينا كيف يكون
المشترك والخاص **فصل** في اختلاف العلم والعقل والظن الظن الحق هو الذي يرى به
ان الشيء كذا ويمكن ان لا يكون كذا والشيء في نفسه كذلك وقد يكون هذا بلا واسطة وقد
يكون لعلة مظنونة مثلها ويكون بالمعتبرات الفاسدة والعلم راي بان الشيء كذا ولا يمكن ان
لا يكون كذا وبواسطة يعطي اللمية وهي العلة وهذا بالكليات والعقل راي بان الشيء كذا ولا يمكن
ان لا يكون كذا وبغير واسطة وهو ايضا بالكليات وقد يقال الظن الحق لما يرى به ان الشيء كذا
ويرى انه يمكن ان لا يكون كذا والشيء في نفسه كذا ولا يمكن ان لا يكون كذا الا ان الظن الحق
بالحقيقة هو الاول ولا يجتمع علم وظن لان العلم يقتضي رايا ثانيا وهو ان الشيء لا يتغير والظن
يقتضي رايا ثانيا وهو ان الشيء يمكن ان يتغير وهذان الرايان لا يجتمعان في انسان واحد
البتة ولكن قد يتفقان في انسانين ولا ظن صادق وظن كاذب معا لانه ان ساوى راي انه
كذا وراي انه ليس كذا كان شك لا ظن وان غلب الصادق لم يظن الكاذب **فصل**
في الذهن والذكاء والحدس الذهن قوة للنفس معدة نحو اكتساب الاراء والحدس حركة لهذه
القوة الى اصابة الحد الاوسط والذكاء شدة استعداد هذه القوة للحدس في الطبع مثلا اذا رات
القمر انما يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس حدس ان القمر يستنير
من الشمس **المقالة الثانية فصل** في مسائل في المطالب ومشاركات بينها قد بينا فيما
سلف ان المطالب اما مطلب هل كذا موجود بالكل اي على الاطلاق ومطلب هل كذا بالجزاء
شيئا ما ومطلب ما ومطلب لم وهنا نقدم بعضها على بعض فنقول ان مطلب هل يطلب هل
من علة للقياس او للامر في نفسه وبالجملة هل حد اوسط ومطلب لم يطلب تلك العلة والحد
الاوسط فيكون طلب لم هو طلب لم بالقياس الى النتيجة وطلب ما بالقياس الى الحد الاوسط
وايضا فلان العلة الذاتية مقومة لماهية الشيء فهي ماخوذة لا محالة في حد الشيء وهي ايضا ما حدود
في البرهان على الشيء مثلا ما الكسوف فيقال امحاض القمر لتوسط الارض ولم الكسوف فيقال
لتوسط الارض فيكون ايضا مطلب ما وهل متشاركان في هذا المعنى وكذلك ما اتفاق النغمة
فيقال وجود ما على نسبة الضعف او الزايد جزا بالقوة او بالفعل ويقال لم اتفقت هذه النغمة
فيقال لانها على نسبة الضعف او الزايد جزءا بالقوة او بالفعل والدليل على ان البحث عن لم
يطلب الاوسط انا في كثير من الاشياء لو كنا نجد الحد الاوسط بان نشاهد الحال ونستنبط بالتجربة
العلة كما في خسوف القمر حال المقابلة وتوسط الارض ما كنا نطلب لم **فصل** في مسائل في
مسائل في افتراق جهتي افادة الحد والبرهان انه وان كان الحد يشارك البرهان فيما قلناه
فبين غايتيهما افتراق فليس اذا اعطينا برهانا نكون قد اعطينا حدا فان كل محمول الحامل وايضا
كلي ليس كل مبرهن علته الحامل ولا الكلي وايضا المعطى بالحد داخل في ماهية الشيء والمعطى بالبرهان
عرض ذاتي للشيء داخل في ماهيته وغير جنسه ولا اذا اعطينا حدا فقد اعطينا برهانا الا انا لم
نوجب ولم نسلب ونجد للمقدمات الواجبة قبولها ولا يبرهن عليها ونجد ما لا نايف منه ولا برهان
عليه واذا اتفق في شيء واحد حد وبرهان فعلى شيئين والا لكان احدهما باطلا فان البرهان

بفيد تصديقا بعوارض والحد بصور المقدمات والحد يعضت اقتضا با والبرهان بيتن
تبيينا والتاليف فى احد الحد على سبل بعسد واشتراط وفى اجزاء بتحى البرهان على سبل
حمل ولهذا ما كان اصحاب التعاليم يفرقون بين الامرين ولا يدخلون احدهما فى الاخر
فصل فى ان الحد لا يكتسب بالبرهان على ما ظننه انكسا قراطس وذلك لان الواسطه
يجب ان يكون مساويه فهى اما حد اخر واما خاصه والخاصه لا يجوز ان يكون واسطه لان
الاكبر اما ان يوضع انه حد للخاصه وحد الضاحك غير حد الانسان فلا يكون اعطى حد
المطلوب او يوضع انه حد للشئ ذى الخاصه فيكون وضع المطلوب فى المقدمات واما ان
يوضع انه موجود للاوسط من غير زياده فيسر انه موجود للاصغر من غير زياده فلا ندرى
هل هذا الشئ حدا وليس بحد والحد لا يجوز ان يكون واسطه من طريقين احدهما ان كل
واحد من الحدين فى المقدمتين اما ان يكون ذكر انه حد فى الحمل او لم يذكر فان كان ذكر فقد
وضع للاصغر حد بغير برهان وللاكبر حد بغير برهان وقد وضع ان الحد لا يكتسب
بالبرهان هذا خلف وايضا ليس احد الحدين اولى من الاخر بان يكون البرهان عليه لانه
وان لم يذكر فى الحمل ذلك فانما سح الحمل فقط ولا يعرف هل هو حد ام لا مثلا اذا قال كل انسان
حيوان مشاء ذو رجلين وكل حيوان ذو رجلين فهو حيوان ناطق مائت فكل انسان حيوان
مائت وليس فى القياس ما يوجب ان هذا المحمول حد واما الطريق الثانى فهو ان هذا انما
يستقيم بالحدود الناقصه واما الحد التام فهو واحد للشئ وبالجمله يجب ان نعلم ان الغرض
فى التحديد ليس هو التميز بالذاتيات بقول وجيز على ما ظننه قوم فانه ربما حصل ذلك بجنس
بعيد وفصل قريب مثل قولهم للانسان جسم ناطق مائت ثم القدماء قد اتفقوا ان الحد انما
يتم بالجنس القريب فذلك لسان ما لا السبب التميز بل عرضهم فى التحديد ان يحصل فى
النفس صورة معقوله مساويه لصورة الموجوده على الكمال وذلك بقول يدل على ماهيته
اى كمال حقيقته فيشتمل على كل ذاتى له قريب او لا جنسه القريب وقد بينا فى الخيص ايساغوجى
انه انما صار الاعلى بما هو بالشركه للانواع لانه يشتمل على جميع معانيها الذاتيه المقومه لها فلا
يشذ منها شئ فيكون فى وضع الجنس القريب وضع الماهيه المشتركه ثم نورد بعد ذلك الفصول
الذاتيه كلها ولو كانت كثيره وكلها متساويه فلا يقتصر فى تحديد الحيوان بايراد الحساس دون
المتحرك او المتحرك دون الحساس والا فما عرف الحيوان بالكمال فتبين من هذا ان الحد
الكامل للشئ واحد لان ذاته واحدة **فصل** فى ان الحد لا يكتسب بالقسمه على ما ظننه
افلاطون قد بينا فى كتاب القياس ان المقسم لا يثبت ولا ينفى شيئا بعينه بالقسمه بل انما يصادر
عليه فيضعه فهو يشبه من وجه ما المستقرى فان المستقرى اذا عد جزئيات وادعى حكما كليا
لتعمل منه قياسا على جزئى فقد صادر عند التحقيق على مطلوبه لانه ما لم يكن وضع هذا الجزئى
مع ساير الجزئيات تحت ذلك الحكم الكلى لم يجب ان يصح الحكم الكلى ولكن عسى يظن ظان ان المقسم
يأخذ اجزاء الحد من اطراف القسمه ويضعها وضعا ثم يؤلفها تاليفا ويزعم ان هذا احد الحيله
الحد لا يكون خرجت بالقسمه واجزاء الحد ايضا اقتضت اقتضابا ثم جمعت من غير ان يكون
للقسمه فيه تاثير وجمعت بلا قانون فانه ليس ان يصدق جميع المفرقات الصادقه او يحد
منها طبيعه اللهم الا ان يبين ان القسمه من طريق ما هو الشئ ونفصول منقسمه ثم مقومه
فتحتاج الى هذا البيان مع القسمه ثم بعد ذلك فليس كل جمع موافقا للحد فربما يكون نقص

شئ او زاد **فصل** فى ان الحد لا يقتنص بقياس يقترن بالقسمه على سبيل الاستثناء
من المنفصل فان قيل يثبت احد طرفى القسمه باستثناء نقيض الثانى فذلك باطل اما
اولا فلان جزء الحدين بنفسه لا يبرهن عليه واما الثانى فان استثناء نقيضه ليس ابين منه
بل الفصول والاجناس للانواع ابين من سلب مقابلاتها فانها انما علم ان الانسان
ليس غير ناطق لانه ناطق ويجب ان يكون مقدمات القياس ابين وبقى بعد ذلك الخلل
الذى ينبغى ان يراعى فى جانب الجميع فان قال قائل انا نجمع ثم نقول هذه الاشياء مقومه
مساويه فهى باجتماعها حد فهذا مصادره لانه كما ان القياس يجب ان يعلم انه قياس ولا يقيس
على انه قياس لتقدم معرفته بان القياس كيف ينبغى ان يكون ويكتسب كذلك الحاد
يجب ان يحد ولا يقيس على انه حد فى انه هل هذا حد وهل يكون هو قول من المقدمات
للشئ مساو فان كان هذا مسلما فما عسى يخالف فى ذلك **فصل** فى ان الحد لا يقتنص
بقياس شرطى من الاضداد فان قال قائل انا نستخرج حد الضد من حد الضد فنقول
مثلا لما كان الشر هو الامر الذى لا نظام له فالخير هو الامر الذى له نظام فقد غلط لانه يضع
حد الضد الاول وضعا فان استعمل فيه هذا القانون بان تبين حد الضد الاخر فقد
استعمل الدور وهما سواء فى المعرفه والجهاله ثم كيف يحد ما لا ضد له فهو بالحقيقه مصادره على
المطلوب الاول شبيهه بالتى ذكرنا انها تقع فى الاستقراء **فصل** فى ان الحد لا يقتنص
بالاستقراء الاستقراء الحقيقى من الجزئيات المحسوسه وقد بينا انها لا تحد ولها ثم ان قيل ان
ذلك القول حد لكل شخص بما هو شخص فهو كاذب وان قيل انه حد لنوع الشخص فقد صودر
على المطلوب لان المطلوب هو حد النوع الشخص **فصل** فى عود الى افتراق جهتى البرهان
والحد الحد الحقيقى هو الموجود فلو كان الحد الحقيقى يعطى البرهان لكنا اذا حددنا دللنا على
الوجود فكان الوجود داخلا فى حدود الاشياء وانما لزم ما يعطى الحدود ولا يعرف ان
هذا حد بالحقيقه او حد بحسب الاسم يجهل الوجود فلو كان اعطا الحد برهان بين انه حد
لكان نفس اعطا الحد الحقيقى يدل على انه حد حقيقى يدل على الوجود غير داخل فى الحدود
البته لانه لازم غير مقوم ولذلك لا يجب ان يعرف فى العقل معانى كثيره من الاشيا المتصور
معرف لها مقوماتها مثل ان المثلث قبل ان يثبت انه موجود فان الذهن يتصوره شكلا
ويتصوره كيفيته ويتصوره من ثلثه اضلاع فلا يمكن ان يزيل هذه المعانى عنه فى التصور
واما الوجود فغير محتاج اليه فى تصوره فالموجود لازم لا مقوم واما ما لا وجود له فانه
ليس له حد وان كان له قول دال على معنى اسمه وليس كل قول هذا شانه فهو حد فان جميع
اصناف الاقاويل حتى الخبر والدعاء والتمنى والترجى والامر والنهى والاستفهام بل القصائد
والخطب اقوال مؤلفه يمكن ان يوضع يدل كل منها اسم مفرد فلا يصير لسبب ذلك الاسم
محدودا بها ولا هى حدودا **فصل** فى انه وان كان الحد لا يبرهن عليه فكيف يلوح
البرهان من الحد وكيف ينتفع بالحد فى البرهان انا كما لا نطلب لم الا بعد هل فكذلك لا
يطلب ما الدال على الذات الا بعد هل فكل واحد من جوابى لم قد يكون بعوارض ولا يكون
حقيقيا وقد يكون بالذاتيات وقد قلنا ان البرهان الحقيقى ما كان بالعلل الذاتيه والعلل
الذاتيه مقومات للشئ داخله فى الحدود فما يكون به البرهان يكون به الحد ايضا كقولهم لم
انكسف القمر فيقال لانه قابل الشمس وتوسطت الارض فيقال ما كسوف القمر فيقال انمحاء الضوء

عند توسط الارض وقت المقابله فيكون اما حدا ناقصا لحمله او جزء حد تام احد من البرهان
فان كان البرهان لا من علة بل من عارض كقولهم القمر ليس يوقع ظلا فهو منخسف فلا يخرج
منه حد وكذلك انطفا النار في السحاب يكون حدا اوسط في البرهان على انه كان رعد
وحدا ومن الرعد ولا يجب ان تعتقد ان كل علة هكذا بل كان عليه علة للسبعه ولذات
الحد الاكبر واما العلل التي هي اخص من المعلول وسنذكرها فتدخل في البرهان ولا تنفع
في الحد وما يظنه قوم من الخلاف لهذا فباطل وهذا في الاكثر انما يوجد اذا كان الحد ينقسما
الى جزء هو علة وجزء هو معلول مثل قولنا ان الرعد صوت في السحاب لانطفا النار فيه
فالصوت في السحاب معلول وانطفا النار فيه علة وكل ماله صورة فقط وليس هناك علل
للصورة وغايات فانما يمكن ان يوضع كله حدا اوسط ويجعل الحد الاكبر اسمه ولنجمع من هذه
الجملة ان الحدود على كم قسم يقال اما الذي في الكليات فاصناف اربعه وهي في الحقيقه
خمسه وترك الفيلسوف ذكر الخامس اعتمادا على المتعلم فاول ذلك حد بحسب الاسم
وليس حدا حقيقيا كتحديد المعدومات والاخر حدا يتضمن العلة الذاتيه للشي الذي من
شانه ان يكون في البرهان حدا اوسط مثل انطفا النار في الغيم اذا حد الرعد وسهو الانتقام
اذا حد الغضب ويسمي هذا الحد مبدا برهان والثالث حد يتضمن الجنس والجزء المعلوم من الحد
التام ومن شانه ان يكون حدا اكبر مثل الصوت الحادث في الغمام اذا حد الرعد وغليان دم
القلب اذا حد الغضب ويسمي هذا الحد نتيجة البرهان وذلك لانك في البرهان تقدم ذلك
وتؤخر هذا فتقول فلان اشتهي الانتقام وكل من اشتهي الانتقام غلي دم قلبه وحد لم يذكره
الفيلسوف وهو الحد التام المجتمع من هذين وحد للامور لا علل لها ولا اسباب لوجودها او
اسبابها وعللها بوجه لا توجد في الحدود فلا يكون هذا القسم للحد بحسب الاسم فقط ولا حدا
هو نتيجة برهان ولا حدا هو مبدا برهان ولا حدا مجتمعا منهما بل هو مثل تحديدنا للنقطه او الخط
او العدد او اشياء اخرى لا تنقسم حدودها الى علل ومعلولات **فصل** في تفصيل العلل
والاسباب وكيفية وقوعها في البراهين والحدود يقال علة للفاعل ومبدا الحركه مثل النجار
والاب والماده وما يحتاج ان يكون او لا ليكون عنه الشي مثل الخشب ودم الطمث ويقال
علة لصورة كل شي فانه ما لم تقترن الصورة بالماده لم يحدث الشي المركب منهما ويقال علة
للغايه والشي الذي نحوه الشي وللحله ويكون ما يكون مثل الكن للبيت وكل واحدة من
هذه اما قريبه مثل العفونه للحمى واما بعيده مثل السدة او الامتلاء واما بالقوة واما بالفعل
واما بالخاصه مثل هذا البناء لهذا البيت واما عامة مثل البناء والصانع للبيت واما بالذات
مثل السقمونيا يسخن واما بالعرض مثل السقمونيا يبرد لانه يخرج المسخن ومثل هادم الحايط برفع
الدعامه وانما يهدم ثقله وانما يجب ان يعطى في البراهين العلة الذاتيه القريبه التي بالفعل
الخاصه حتى ينقطع سوال لم والا فان لم بعد مطلب والعلل الاربع كلها قد تقع حدودا وسطى
في البراهين لانها هي موجبات الاعراض الذاتيه في موضوعاتها فتاره تقع العلة الصوريه
مثل كون الزاويه التي في نصف الدايره مساويه لمجموع الزاويتين الباقيتين من المثلث لكونها
قايمه ولا يجب ان تناقش في المثال وتاره تقع العلة الفاعليه مثل ان يقال لم حاربت مدينه
كذا مدينه كذا قيل لانهم تسوروا ادهم فهذا هو مبدا الحركه وتاره تقع العلة الماديه كقولهم لم
يموت الانسان فيقال لان كل عنصر يقبل الكون والفساد وتاره تقع العلة التماميه مثل

انه لم حارب اهل مدينه كذا فيقال ليستعبدوهم ويقال لم ارتاض فيقال ليصح ولحسن اعطا
العلة التماميه في اكثر الامور يعطى اللم المجرد فقط ولا ينتفع به في اعطا الان الا ان يقترن
به شرايط والصوره والغايه في الزمان المعلول فاما العلة القابليه والفاعليه فليس
يجب لواحد منهما ان يوجد ذات المعلول ما لم يقترن الدلاله على ضرورتها علة بالفعل
مثل ملاقاة حرارتنا الغريزيه قوة الافيون في التبريد ولكن في كثير من الامور الطبيعيه
فان الصورة تكون مع الماده بالضرورة والصورة تتبع وجود الفاعل مقارنا للماده بالضرورة
فان الماده التي عنها يخلق الحيوان لا توجد الا ويخلق عنها الحيوان اذا كانت تامه الاستعداد
في الكيفيه والزمان والمكان وكذلك القوة الطبيعيه فان الفاعله منها اذا لاقت المنفعله
وجب الفعل والانفعال ضرورة ومع ذلك فان تلك الضرورة لا تمنع الغايه فان الماده
التي عنها خلقت الاضراس عريضه لا يمكن ان تتبعها الصوره لغايه الطحن فههنا يصلح الجواب
عن لم بالغايه وايضا بالمبدا الفاعل والمقابلي كما مثل الفيلسوف فقيل لم ينفذ ضوء السراج
في المجاري التي هي اوسع فيمكن ان يجاب من الضروره فيقال للطيف الاجزاء ويمكن ان
يجاب من الغايه فيقال لئلا نتعثر ومثل لم كان رعد فيقال لانطفا النار في السحاب
ولتهدد اصحاب الهاويه على مثال الفيثاغورس وفي الحدود ايضا اذا اردنا ان نعرف
جوهر الشي متعلقا بعلل ذاتيه لم يكن بد من ذكرها في الحد ان يدل ان يكون الحد كاملا
على الشرايط التي قدمنا ذكرها واذا كان الشي له في نفسه علة مساويه فهذا المعنى ظاهر
واما ان كانت له علل خاصته لم يدخل في حده الا ان يكون بنوعه بتلك العلل فيدخل في حدود
نوعه مثلا ان الصوت علته العامه هو القرع ولكن من جهة كونه رعدا ووجوده في السحاب
علة خاصته بتلك العلة الخاصته تميزت عن ساير الاصوات وهو انطفا النار مثلا في السحاب
فيدخل اذن هذه العلة الخاصته في تحديد نوعه ولا يدخل في تحديده ومن الضروره ان العلة
لا يدخل في الاجناس على انها اجناس لان الاجناس هي الذوات المعلوله بل هي مكان
الفصول اما للنوع واما للجنس وربما اجتمعت في الشي العلل الاربع في الحد كما اذا حددنا
السيف فقلنا انه آلة صناعيه من حديد مطاوله معرض محدد الاطراف ليقطع اطراف الحيوان
فالالة هو الجنس والصناعة تدل على المبدا الفاعلي ومن حديد يدل على المبدا العنصري
مطاوله معرضه محدده يدل على المبدا الصوري ليقطع بها اطراف الحيوان يدل على المبدا
التمامي وربما كان الداخل واحدا واعلم انه حيث يكون الشي متعلق الوجود بماده وفاعل
فانهما ذكرت بالفعل ذكرت الاخر بالقوة فانه لا الفاعل وحده يفعل بلا ماده ولا الماده
وحدها يلزم عنها شي فلا فاعل ولكن اذا كان ذلك الفاعل لا يوجد الا وقد وجدت
مادته والماده لا توجد الا وقد وجد الفاعل اقتصر على ذكر احدهما بالفعل وربما فطن
لاحدهما ولم يفطن للاخر فلهذا حيث توسط احدهما كان قد توسطت الاخر بالقوه واذا وجد
المبدا الفاعلي والقابلي والصوره في الامور الطبيعيه والصناعيه والنفسانيه كانت هناك
العلة الغايه واذا اخذت الصورة غير منسوبه الى علة ماديه او فاعليه لم يلزمها العلة
التماميه بذلك الا في حد مثل الصور التعاليميه فلذلك لا يوجد في ماهيتها علة تماميه لانها
ان اعطت العلة التماميه فقد نسب الى فاعل وجعل في ماده ضروره واما ما كان من الصور
نسبتها الى العلة الفاعلة لا لتعلقها بالماده كالصور الروحانيه فانها يعطى في براهينها الغا

وان كانت الغايه ترجع الى ذاتها او ذات علتها واما الرياضيات فاذا اعطيت علة غايه
صارت حينئذ مدلوكة على نحو وجودها الاعيان لا فى التوهم فصارت مادية واذا لم توجد
هذه الاسباب المتقدمة اسبابا بالذات بل بالعرض كانت اسبابا بالحسه واتفاقية مثل
العيون لوجود الكنز وكانت غاياتها كذلك وجهة العرض غير محدوده ولا معلوله
ولا يجوز ان توجد حدودا وسطى البتة واذا كانت العلل والمعلولات كاينة وفاسدة فان
كانت العلل موجبة لوجود المعلولات صح ان توضع حدودا وسطى ولكن اريد ان تبين ان
المعلول كان قيل لان العلة تريد ان توجد واما اذا لم تكن موجبة لوجود المعلول لم يجب توضع
العلة وضع المعلول فليس اذا وضع اساس وضع حائط او وضع اب وضع ابن بل الامر
فى الازمنة الثلثة بالعكس انما توضع فيها المعلولات حدودا وسطى فبرهن على العلل بالاب
وليس يمكن فى الكون والفساد الكاين مع الزمان ان تتصل العلل بالمعلولات فما كانت علة
تكون معلول والا التوالت انات مبادى لكون العلل والمعلولات وكان بينهما زمان وهذا كما
بين فى العلوم الطبيعية محال بل بين كل اين زمان ولو اريد ان توصل فى الكون علل بمعلولاتها
لوقع بين كل علة ومعلول وسايط بلا نهاية لان بين كل آن وآن انات بلا نهاية فى القوة
ولكن ههنا مع وضع فيجب وهو ان الامر اذا كان على هذا فكيف تتصل الكون والفساد
ولا يقع غيره ولا انقطاع فالجواب ان الحركة المستديرة تخرج كل علة بالقوة الى ان تكون علة
بالفعل بعد زمان من وجوده فتحفظ اتصال العلل والمعلولات واذا كانت العلل والمعلولات
دايرة دار البرهان فيها وكان البرهان الواحد برهانا ودليلا متعاقبا لم ندى الارض
قيل لانه كان مطرا ثم كان مطر قيل لانه كان سحاب متكاثف قيل لانه كان بخار مستحصف لم كان
بخار مستحصف قيل لانه كانت الارض مبتلة قيل لم كانت الارض مبتلة قيل لانه كان مطر وعاد
الكلام من الراس فمن جهة ان الندواة معلول المطر يكون هذا القياس دليلا ومن جهة انه
علة للمطر يكون هذا برهانا ثم يكون دورا صحيحا مقبولا لا بد منه لان الامور على الدور
ولكن اذا اعتبر من وجه آخر لم يكن دورا صرفا لان الندواة الفاعلة للمطر ليست منفعلة عن
ذلك المطر بالعدد بل بالنوع واعلم ان الضروريات عليها ضرورية الاكثريات عليها اكثرية
كما اشرنا اليه من قبل فصل فى الرجوع الى كيفية اصطياد الحد وانه بالتركيب قال الفيلسوف
اما بعد من جملة المحدود الى ما لا ينقسم اما بالنوع واما بالعدد وهذا اشد استقصاء وناخذ
جميع المحمولات المقومة لها التى لا تخرج من جنسها فتكون من اللوازم ونعنى بالجنس اما جنسا
قريبا ان عرفناه كالعدد الزوج وما اشبهه واما بعيدا وسواء كان موضوعا او جنسا حقيقيا
ونجمع منها ما امكن ونعرف انها اول البعض ونحذف من تلك الجملة ما كان مشتملا على تفصيلها
منها مثل الحيوان مثلا اذا كنا ذكرنا الجسم وذو النفس والحساس والمتحرك فهذا الطريق اصوب
ثم نجمع من تلك الاوصاف العامة ما تكون مساويا للنوع فتكون ذلك حدا له مثل ان نقصد
تحديد الثلاثية فناخذ محمولاتها التى فى جنس العدد فناخذ العدد وناخذ الاول وناخذ الفرد وانما
ناخذ الاول بمعنيه جميعا اعنى بمعنى انه ليس من ضرب عدد فى عدد وبمعنى انه ليس من جميع
عدد الى عدد فنجد العدد جنسا مشتركا فيه والاول بالمعنيين تشاركها فيه الاثنان والفرد
تشاركها فيه الخمسة فالجملة لا تشاركها فيه شئ ثم ان اردنا ان نحد الجنس اخذنا جنسا ثم النوع
واسقطنا الخواص فما بقى فهو حد الجنس هذا اذا كنا لم ناخذ الجنس باسمه حتى اذا اسقطنا الفصول

بقى اسم الجنس لا حده بل اذا فعلنا ما وضعناه اولا واصبنا به حتى يكون نعوتا فقط فكلما جمعنا
حدا وضعنا للمشترك اسما هو اسم الجنس ثم اذا اردنا ان نركب من حد النوع حد الجنس
رفضنا ذلك الاسم ورجعنا الى النعوت المفصلة فاذا ركبنا حدود الانواع محذوفة
الفصول الخاصة اجتمع حد الجنس وطلبنا حينئذ لما يشترك مع الجنس اسما مثلا احددنا الخط
المستقيم بانه طول بلا عرض حاله كذا والمستدير بانه طول بلا عرض حاله كذا والمشتمل على
زاوية بانه طول بلا عرض حاله كذا واذا حذفنا الخصايص بقى طول بلا عرض فيكون هذا
حد الجنس فان لم يبق شئ فالاسم مشترك مثل انه اذا احددنا كبر النفس فى القوس وفلان
وفلان كان ذلك له احتمال الهوان واذا احددناه فى سقراط وديوجانس كان فيه المبالاة
بالبحث كيف يصرف فاذا احذفت الخصايص لم يبق شئ مشترك واما كبر نفس الطبقة فان
ذلك حقد وذلك حارب وذلك قتل نفسه غيظا كل بسبب الاستعاص لوقوع الضيم فاذا
حذفت الخصايص بقى شئ واحد مشترك وهو الاستعاص لوقوع الضيم فلهذا كان التركيب
افضل من الانحلال لانه اذا كان الابتداء من الكليات امكن الاعتراف باشتراك الاسم
واذا ابتدى فيها من اسفل لم يقع ذلك لكنه كما ان البرهان قد كان ينفع فى الحد منفعة ما كذلك
القسمة ومنافع القسمة ثلث الدلالة على الاخص والاعم فنعرف فى الحد ترتيب الاعم على
الاخص فنقول مثلا الانسان حيوان ذو رجلين انس ولا يقال ذو رجلين حيوان انسان
فيكون هذا الترتيب اذ ذو رجلين متضمنة الحيوان فتكراره حشو والثانى اذا قسمت الجنس الواحد
بقسمين ذاتيين متداخلين فقلت الجسم ذو النفس منه حساس ومنه غير حساس وايضا منه
متحرك بالارادة يكون قد اخذت الفصول الذاتية عرضا كما اخذتها طولا فلم يسد منها شئ
فيجب ان نقصد بالقسمة الاولية الذاتية فنقسم الحيوان اولا الى متصل الجناح ومنفصله بل
اولا الى الطاير وقسايمه ولا الى ذى رجلين وكثير الارجل بل الى الماشى وقسايمه فاذا قسم
الى الماشى والى الطاير فحينئذ قسم الحيوان الماشى الى ذى رجلين وكثير الارجل والطاير
الى متصل الجناح ومنفصله فانه ليس الحيوان بما هو حيوان اما متصل الجناح واما منفصله
بل بما هو طاير وعلى قياسه فى ذى الرجلين وكثير الارجل وهذه القسمة اذا اوقعت بالمقابلات
اظهرت بطلان قول من يقول ان الحد لا يتم او يذكر كل فصل مع كل نوع على حده فيعرف
فصول الانواع كلها فانا اذا قسمنا الى الماشى وغير الماشى والناطق وغير الناطق فوقع
المحدود فى الحيوان الماشى والناطق وساوته الجملة فقد انفصل عن كل حيوان ليس بناطق
ولا ماش مع كثرة فصول انواعها ولا نحتاج ان نعرف تلك الانواع ولا فصولها فالنطق
والمشى قد فصل عن كلها ولكن يجب اذا استعنت فى التحديد بالقسمة ان تحفظ اغراضا ثلثة
احدها ان تجعل المقسوم والمقسوم به من الامور الداخلة فى ماهية الشئ وان استعنت
بالابواب والمواضع المذكورة فى كتاب الجدل ان الشئ جنس ام لا وفصل ام لا فاستفدت
منه البرهان فذلك حسن والثانى ان تراعى الترتيب والثالث تقسم الى ان تبلغ المحدود
ولا تقف فى الوسط فان كان المحدود نوعا آخر فاقسم حتى لا يمكنك ان تقسم الا بالعرضيات
وبعد هذا فبين الفيلسوف انك كيف تستدل بالتركيب على المجانسة وغير المجانسة
فاظهر فضيلة التركيب وقد دللنا عليه قبل فصل فى وصية لصاحب الزعة فى اصول
البرهان والحد والاستعداد لهما انه كما ان القسمة للكل الى الجزئيات نافعة وكذلك القسمة

للكل الى الاجزاء وهى التشريح ونفصل ذلك باعضا الحيوان والنبات ثم سفقد لوازم كل
صنف من الاقسام فان من ذلك عرفنا ان الحيوان مركب من رطب ويابس وكذلك
ايضا يجب ان نراعى لوازم اقسام الكلى ونقابلها بلوازم اقسام الكل فى مثل هذا وحد كل
حيوان لا فرق له فليس على فكه الاعلى اسنانا ولكن له كرش فان سئلنا سلالم هذا الاسنه له
توصلنا الى الجواب لم بالتشريح فنقول لانه لا قرن له وهذا وان كان لا يعطى اللم الحقيقى
او يقال لان ماده الاسنان مالت الى الجهة القرب فانه برهان ما وربما احرت هذه على
طريق التناسب مثل ان الخرف للسلحفاه كالشوك للسمك والقنفذ والعظم للانسان
ويجب ان نراعى فى هذا الاعراض الذاتيه وما هو اول وغير اول **فصل** فى كيفية
كون المسائل الكثيره مسئله واحده اما لان الحد الاوسط فيها واحد بالنوع مثل اجناس الماء
فى التراقة وابرداقة من الرواقة وانخراط الجلد من الجمد والسبب ضروره الخلاء وعند افلاطون
السبب فى جذب المغناطيس والكهربا والجمد واحد وهو انتقال الهواء او لانه واحد بالجنس
مثل ان الصدا وقوس قزح المتوسط فيه الانعكاس الا ان احدهما صوت والاخر انعكاس
لون وقد يشترك مسائل فى حد اوسط وسبب واحد اولى ولكن نسبتها اليه بتقدم وتاخير
فلكون من جهة القياس اليه كمسئله واحده وفى نفسها مسائل كثيره وسبب اختلاف القرب
والبعد منه ولكن حدودها الوسطى مرتبه بعضها تحت بعض مثلا اذا سئل فقيل لم صار السيل
عند المحاق اشد سيلانا فيقال لان الشهر عند المحاق اشبه بحال النساء فان قيل لم قيل لان
القمر ينقص ضوءه الذى يلينا فيعدم التسخين الكائن منه فان قيل لم قيل لان الشمس الذي
تفيده الضوء صار موازيا لجانبه الاعلى وهو الاجتماع فالمسائل كلها مشتركه فى سبب واحد
وهو الاجتماع ولكن يتقدم ويتاخر **فصل** فى شك فى الحد الاوسط وحل فان لقائل
ان يقول لانه اذا كان كثير من العلل يساوى المعلولات مثل توسط الارض للخسوف ومثل
كون الورق عريضا او انمساس الرطوبه الماسكه لانتثار الورق فيمكن ان يبين هذا بذاك
وذاك بهذا وهذا يكون دورا فاجاب انه ليس البيانان واحد فيكون دورا لان توسط
العله يعطى اللم ووسط المعلول يعطى الان وايضا ليس انهما اتفق يجوز ان يجعل حدا اوسط
بل ايهما كان اعرف وكانا قد عرفنا من هذا **فصل** فى انه كيف يكون الشئ الواحد
سبب واحد واسباب كثيره وكيف ينعكس فى البرهان الاوسط على الاكبر يجب ان نعلم
ههنا عن معنى كلام الفيلسوف بما هو الاشبه بذاته والحق وان خالف عبارة بعض المفسرين
فنقول قد يمكن ان يكون للشئ الواحد علل اخص منه فى الوجود مثل السحاب فله عله هى برد الهواء
وتكاثفه بنفسه وعله هى كثرة ارتفاع البخار اليه وارتكام ذلك البخار ومثل اشتداد الحرارة من القلب
فان له عله عفونه خلط وعله هى سخونه روح وعله هى سبب الحراره بجواهر الاعضاء والزلزله
قد يكون من ريح وقد يكون من تهادم عوالى هذه فى الارض وقد يكون من اندفاع سيل
فى باطن الارض وغير ذلك ثم لا يجب فى كل موضع ان يقال ان هذه الخواص يوجب اما عاما
ذلك هو العله بالذات وانه قد يكون لا محاله عله لما اوجبه من الامر فيكون السوال بانيا
والكلام متقررا واما ان يذهب عام قبل عام الى غير نهايه وهذا محال او يقف عام يوجد الخواص
لا غير فما كان من جمله هذه العلل فانه ليس عله لذات المعلول على الاطلاق وليس البرد
عله للسحاب كله على الاطلاق ولا العفونه عله للحمى كلها ولكنها تكون عله لوجوده فى الموضع الثاني

مثلا لهذا السحاب الذى كان فى هذا الوقت ولهذه الحمى التى كانت فى زيد وكذلك ايضا
النوع عله لحمل جنسه وفصل جنسه وجنس جنسه على ما تحته وليس عله لطبيعه الجنس على الاطلاق
فاذن يجوز ان يحمل ا على د وعلى ه بعكس متوسطتين مختلفين احدهما ب والاخرى
ح واما اذا حمل على ح وعلى ه وهما مختلفا النوع بعله واحده مثل ب فيمكن ان يكون ب اولا لهما
لا بالم يمنع ان يكون اول غير خاص مثل انه يحمل الجسم على الانسان والفرس بتوسط الحيوان
ويمكن ان يكون اولا بمعنى يعمهما وهو الا كرمثل ان التين والخروع والكرم يحمل عليهما انتثار الورق
بتوسط جمود الرطوبه وانمساسها لكن هذه العله والواسطه ليست اولا لها ولكن بعريض الورق
وهذا انما يكون حيث العله عله لوجود الحد الاكبر على الاطلاق ولوجوده فى الاصغر وهو
النتيجه معا فيكون اولا العله داخله فى الحد الذى للحد الاكبر ولا يجوز ان يكون اكبر منها والا
ليست عله ذاتيه موجبه فيجب ان ينعكس عليها ولا يجوز ان يكون الا عله واحده فى التحقيق
وذلك لانه وان امكن ان يكون عله فاعله فى التحقيق وعله قابله للصوره والغايه فقد قلنا
فيما سلف ان الواحد منهما غير كاف فاذن العله الموجبه المقومه للشئ هو مجموعها كعله واحده
وهى المساويه للحدود وفى هذا القسم الاخر الذى انما يوجد المعلول لعله مساويه فى موضوعات
مختلفه لا اولا لها يوجب ان يكون الموضوع الذى له العله اولا مساويا للعله والمعلول
مثل عرض الورق وانمساس الرطوبه او جمودها وانتثار الورق ولا يجب ان يناقش فى هذا
المثال فيقال ان انفساس الرطوبه او جمودها وانتثار الورق ليست عله ذاتيه للانتثار بل
لزوال الماسك ثم سبب الانتثار هو الثقل الطبيعى لان الامثله لا يطلب فيها كل هذا التحقيق
واعلم ان مثل هذه العله مساويه للمعلول فان لم يوجد المعلول واحدا بالمعنى بل باشتراك الاسم
لم يمكن ان يكون العله الموضوعه واحده الا باشتراك الاسم وان كان المعلول جنسا معلولا
نوعية كانت العله جنسه لمعلول نوعيته وان كانت واحده فى النسبه كانت العله كذلك
وان خصصت مسائل ولها محمول واحد والعله واحده فان التخصيص لا يكثرهما بالحقيقه
بل بالنظام مثل ابدال النسبه فى المقدار والعدد والزمان فان المسئله واحده وهى خاصه
بالكم والحد الاوسط وهو النوع من التربيد الذى به يلزم المطلوب واحد ولكنهم يخصصون
الاكبر والاوسط معا واما مثل بيان المشابهه فى الشكل واللون الذى باشتراك الاسم فيمتنع
ان يكون مسئله واحده او يكون الحد الاوسط فى الشكل هو تساوى الزوايا وتناسب الاضلاع
وفى اللون وقوعه تحت حاسه واحده ولو لم يكن هذا باشتراك الاسم بل بالتشكيك او اتحاد
النسبه لكان قد يوجد له حد اوسط واحد مثله وليس كما يجب ان يكون هذه العله مساويه للحد
الاكبر فيجب ان يكون مساويه للحد الاصغر فانه انما يجب ذلك اذا كان لا يوجد للحدود الصغرى
المختلفه الا وانك لو احد بعينها فاما ان وضعت حدود صغرى مختلفه والعله يوجد لها
اولا مثل الموضوعات تحت جنس فيحمل جنس الجنس او فصله ووضع لا الحد الاصغر الواحد
الذى له الامر والعله الاوايل انواعه مثل انواع عريض الورق لم يجب الانعكاس واما اذا
وضعت العلل خاصيه بموضوعات مختلفه او لا مثل ان طول القرحه الاوسط فى الناس
هو عظم المراره وفى الطير يبوسه المزاج فلا الحد الاوسط ينعكس على الاكبر ولا على الاصغر
فان سال سائل ان السبب هل سبب اسا وجودها هو عرض الورق الذى هو اقرب
منه او انمساس الرطوبه الذى هو اقرب من الاكبر وهل الحيوان عله للانسان فى ان كان

جوهرا والجسم فالجواب ان علة كل طرف هو الاقرب منه فما هو اقرب من الموضوع فهو العلة
في ان كان جميع ما هو ابعد منه من العلل والمعلولات وكذلك الاقرب من المحمول هو
اولى بان يكون علة له ولا يجب ان تظن من هذا انك يسوغ لك في الجواب عن لم بان
تقتصر على وضع عرض الورق لانك اعطيت العلة القريبة من الموضوع لا العلة القريبة
من المطلوب ولا ايضا ان تقتصر على انعكاس الرطوبة كانك اعطيت العلة القريبة لانك
اعطيت العلة القريبة من المطلوب ولم تعط العلة القريبة في كون المطلوب للموضوع بل
يجب ان تعطي الجانبين للاحقه وتبتدي من الجانب الذي يلي الموضوع فليس بقياس
واحد بل دائما البرهان التام للشيء يكون بقياس بعد قياس **فصل** في تشكيك في امر
مبادي البرهان وحله قد بينا ان التصديق بمبادي البرهان يجب ان يكون اوكد من
العلم بنتائج البرهان فليت شعري هل كلاهما علم او احدهما ليس بعلم فان لم يكن علما فهو
العجب وان كان علما فهل كان هنا مستحصلا او حدث بعد ما لم يكن فان كان فينا ونحن
لا نعلمه فهو عجيب وان لم يكن حدث من غير برهان فكانه محال لان المجهول انما يقتنص
بالبرهان او القياس فالسبيل الى حل هذا العويص ان نعرف ان لنا قوة دراكة للامور
ما لها العلم ولا المبادي ولكن لها معاون من جهة الحس الظاهر والباطن وليس الذي
يدركه الحس هو الذي يدركه تلك القوة والعلم وان كانت معينة اولا فليتبين اولا الفرق
بين المحسوس والمعقول او المعلوم ثم ليتبين المعونة الواقعة من المحسوسة في احد مبادي العلوم
فصل في اقتران جهتي ادراك الحس والعقل ليتبين حال اقترانهما مما فيه شركة بوجه
فنقول ان الانسان قد يحس ويعقل او يعلم لكن الانسان المعقول بحال عند العقل لا يختلف
فيه احد من الناس فهو موجود لكل واحد من الاشخاص واما الحس فلا يمكن ان يدرك
انسانا الا وله مقدار ما من الكم وشبه ما من الكيف ووضع ما واين وكذلك الحس الباطن
لا يمكن ان يتخيل حال انسان الا وبخصوص من هذه الاوصاف وكل شيء محسوس في الظاهر
والباطن يحتمل عليهما الانسان فيمكن ان يكون شيء من المحسوسين او المتوهمين بحال يمكن ان
يشترك فيه الناس كلهم فالحس لا يدرك الانسان بما هو انسان لكن العقل او العلم هو الذي
يدرك الانسان بما هو انسان ويدرك المعنى المشترك الذي من شانه ان يعرض له
جميع هذه العوارض الموجودة في المحسوسات فتبين ان الحس والعقل مختلفان غاية الاختلاف
ثم لكن العلم او العلم مدركات من الصور ومجردة عن المادة اصلا لا ينالها الحس بوجه فاذا كان
الحس غير مشارك للعقل في التصور فكيف يشاركه في التصديق الذي هو بعد التصور
فصل في ان الحس كيف يعين في تصور المعقولات ان الحس اذا ادى الى القوة
الخيالية مثل المحسوسات وصورها صارت تلك الصور موضوعات لفعل الذهن والقوة
العقلية فيكون هناك صور انسانية وصور بقرية ومن اشياء اخر ايضا فيجدها مختلفة
ومتفقة فيميز المختلف به عن المتفق فيه وياخذ كل معنى معقولا بذاته مجردا عن مقارنة
الاخر ثم يعرف ما هو وما هو عرضي فيتوصل بذلك الى تجريد فصلات الاشياء وجنساتها
فيكون تلك مبادي للتصور النوعية ولولا ان الانسان حيوان كامل قوى النفس لم يمكنه
هذا لان كثيرا من الحيوان لا يكون له حس خيال في الباطن وان كان فغير ثابت وكثير
وكثير منها وان كان له خيال ثابت لم يكن له ذكر ومعنى الذكر ان الحس اذا ادى الى النفس

صورة محسوسة فربما ادى معها معنى غير محسوس مثل ان الحس يؤدي الى الحيوانات
صورة المحسوس وانه عدو او غير عدو ومضاد او موافق مثل ان الشاة تحس بصورة
الذئب وتدرك ايضا انه عدو وتحس بصورة الحمل الينا فتدرك ايضا انه نافع فالصورة
تدركها الحس والمعنى تدركه قوة مميزة للحيوان بدل العقل للانسان وهي الوهم وهي موجودة
وايضا للانسان والحس تخزن صوره في الخيال عند مقدم الدماغ والوهم يخزن
معانيها في الذكر عند مؤخر الدماغ **فصل** في انه كيف يعين الحس في مبادي
التصديق هذا يقع على اربعة اوجه احدها بالعرض وهو ان التصورات للمعاني
اذا حصلت من الحس اعمل القوة النظرية فيها خادمها لها فتستعمل القوة المفكرة فتجمع بعضها
ببعض وتفرق بعضها من بعض والله فيض على القوة النظرية فتحط بذلك النور ما
يتفق ان يكون جمعه وتفرقه مما يحتاج فيه الى وسط او حيلة اخرى من تجربة او استقراء
ويترك الباقي الى طلب الوسط او الحد مثل انها اذا تصورت الكل والجزء الاعظم
وركب فقال هل الكل اعظم من الجزء لاح لها بلا وسط قياسي او جزء حتى ان كان
الكل اعظم من الجزء فيكون الحس نفع بالعرض ووجه ثان وهو بالتجربة وذلك
ان الحس اذا تكرر على المحسوسات فادى عنها الى الوهم معنى واحدا فيعقد منه

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله اجمعين الاصل
حاطكم الله جماعة جماعة الاخوان من الاسواء واسبغ عليكم حسام الآلاء انه لما تيسرت لى
عودتى من شلمتر راكبا جردا اصفها ان عرست ببعض القلاع المعقوده على الجاده الاصل
فاذا انا برفيقى الذى شغفه الجدال حبا ونشاء فيه اللدد طبعا وحسب ان طريقة الى
الحق من الخصام والحرفه المسماه بالكلام مهيع وان سبيله اليه من المشاجره والشغب
فى المحاوره مشاء الاصل فتطارحنا الكلام فجرنا خولجه الى امر القدر ورفيقى كما يعرفونه
ممن جواذبه لحافته عن افعالنا وبرزخ بينه وبين اعمالنا ونقصر على ما تفعله وتذره
على اختيارنا لا نضرب عروقه فى نقعه القضاء ولا يسقيه من شربات القدر الاصل
وتادت محاورتنا به الى صعب ونى الى مداراة رخيمه رجاء ان ارفق بدايته او احطم علوائه
فبناشئ من بعيد اجترته وقلت لله من شيخ شبه لحى بن بمطان ولا ابعد ان يكونه
الاصل ولعل الذى بيده ملكوت كل شئ ان عتعنى منه تلقاء ثنى بعود جزعا بعد ثناء
طال طوله وتمادت مرته فان الغيب جونة للعجايب مطبقة لفكها فاجئ من تدر غير مرقوب
عن عبر غير محسوسه وكائن من بعد قربه القدر اى قرب وقريب تقذفه الى اعمق شعب
الاصل واعظم العبر القدر وانت يا اخى دفوع لما اتلوه عليك من اياته بالراح الاقوى
فى وجهه لا تسطله نية ما بين حاجبيك له مستبعدا ان يكون القدر ذا سلطان مبسوط
الاعلى عدد من الاسباب مضبوط ومعتقدا ان المعروف من افعالك والمنكر والجد
من شططك واللعب والحق من اقوالك والباطل بمعزل من عصمة القدر وبعيد عن
مجازه وجنبه عن مسته وخلاص من شركه ومصف عن سهامه انما هى منك ولك وعليك
الاصل ولو كانت لفتا اليك عن حوش القدر لما ارصدت لو عد ثواب او وعيد
عقاب هذا غاية ما استهدف لموقع فكيك ووقف عنده حب خاطرك وسم به رشح
لددك وعزست فنه رجاك لغدك الاصل وان صدقتنى فراستى فى هذا الال
المقبل استمنه نصيرا عليك وشريكا فى استنقادك مما سول فلما ته صاحب لى تلطف
بين يديه لتعرف اليه فلما اتاه القاه من اسقاه فاذا هو هو واذ الحن بدار الدجبناه
ورفهناه وقد نقص الحشمه ومزج اسباب المباسطه الاصل واخذ الحديث فى شجونه
فاقبل على يقول مالى اراك غير العهد عهدته وغير الالف عرفته اراك رمز النشاط ذابل
الموثق ممصوص الشئ معقول الاسل رانت النفس واجم السجية بعد عهدى بك ضرمة
تلهب وسعا بموج واعصار العصف وشفرة مزاذة الغرب وجوادا غير مكبوح الجماح
وكانما لى غليانك نشؤ وعنود عرقك برقوء الاصل فقلت كذلك للدهر ضربانات
اختلاف والمرء فى تصاريفه وانه ليكسو ثم ينضو ويخلع ثم يخلع والتغير بدنه والتبديل بحراه
ولقد كنت على سنه من ثبوت القدر لقياس معتبر فتلقف اليه من التجارب ما يفرده
وعضده واذا اشهد القياس للحق وشهدت التجربه للقياس تأكد الايمان وعقدت
النفس على برده واعرض الوهم عن همز الشبهه ولمزها ولم يمنحها الاصغاء ولم تؤلفها البال

وانثر عنهما الذهن الاصل وهذا رفيقى لقد اطاع نزعات الشيطان فى جحد
القدر فهو زلوق عن القبضه لا تملكه الحجة لقد غزى شبهه ترين على قلب من لم يحم الحلقه
ناجد الحكم واجتلى وجه الحق من وراء سجف صفيق فما ناج له الطباع بسره ولا مش
وجه الحق فى وجهه وانما نضرب الله من عادات تربته امثالا ونجرى عليه من مبدا
مبهم احكاما ولقد بردت عين عقله بكل برود فلفظه لفظ القذى وعرضت عليه كل آية
فتولى عنه بركن الاصل وكان الذى بلته من لقائك عفوا امنية اعلل بها النفس
فتنا بها مقلب الاحوال غير مرتصده ولقد كان لاستصراخ اليك والانتصار بك من
مثله واستدناء قطوفك وامطراء شطرك واستجراء لسانك ببيانك والاضاخه لنسل
موعظتك من غزر الاعراض المعقودة بتيسير الله لقاك ومنه بقربك ولجسام الصنع
بادنابك والادناء منك الاصل ولقد تيسر فانعم ببيان لعله يسحر منه بصيره
عشيها كلول ولبسها طبع واستحوذ عليها هوى ونادت عنها السكينه واستوحش منها
الهداية ولعله ليس بجاهد فى الله مخلصا لا يلوى على عصبه كلما استقرله وجه من الحق
الفته عنه فان المجاهدين فى حق الجهاد مهديون منه سبيل الرشاد الاصل اولعله
موعد من ميقات مكتوب سفق فيها اكمام ذهنه ويميع جاس فهمه وبركد تيار لجاجه فان
لكل اجل كتابا وان ائتلائى باصدقاء تقتضى بهم المشاكله فى النوع والمصاقبه فى الوطن
والمشاركه فى الحاجه وعوز الغنى عند التعاون والتعاوض وكل ذلك لما تحرث الالفه
ثم تزرع المحبه ثم تحصد الشفقه بيضه تتفقا عن النصيحه والنصيحه لقمة قلما تساغ وقد
نغص بها من لو ساغتها استهناء بها فاذاعا نا مستطعمها فيما كان قتا فى عضد النشاط
وربما لباب الرجاء وغمامضروبا على النفس لواضح اخفاقها فما حاولت من اشفاقها
ولما اعضل من داء الصديق كل الاعضال واياس من منظور الابلال حتى خلى له الطبيب
سرب الشهوة ورفع عنه قلم الحميه للحدما ارالكى انها الشيخ كسب النفس سلب الانس
وله احوات بل امهات بدق عن الغن الغنى وحل عن الحنك الانى الاصل فقال لى
هون عليك فان الملك لغيرك ولقد علم قبل ان خلق ما خلق وفلق ما فلق ونظم
من الاسباب ما نظم وخلط من الاضداد ما خلط وضرب من الاساليب ما ضرب
ووافق بين الحايف الفار والسله والصله ما وافق وزاوج بين مسكه من عقل كريه
الاحفان عاديه الملح قليله الاعوان وبين شهوة واقعه الفناء حاضره القبض فى
عضب ذى تدارات بطوش وامل ذاهب فى سن الامتداد لا على مهل عاثر لموقف الاجل
بعجل وحرص اصم عن الذم اعمى عن العثره ما زاوج ان مهدى وضلالا وان تقوى
وابتهاكا وان استقامه وعوجا وان عصيانا وطاعه وان انصافا ولجاجه وان سعادة
وشقاوة بل علم اى العددين الاغلب واى الجزئين الاقوى والانوب لا يخفى عليه خافيه
الاصل يجوزان يمضى امره ويقضى قدره وينفذ حكمه بما صرفه عنه ذلك وكيف يصرف
ولا وقفه وكيف يوقف فاسلم واسترح المقدور اما مكره من شيئا فكرامه لا تاخذ بيدك
الى ثوب النفس والخلال الا بن وحرج الصدر بل قف عند الاستنكار والانكار
وغير برفق وعظ بلطف فان العنف مصرفة عن المساعدة محرضة على اللجاج وعليك
بالرحمة فانها اولى سقيم الحوباء منها لسقيم الاعضاء فاذا رمقت امثالهم بعين الرحمه

والقيت عليهم الرحمة بويك لك ولهم فيما نعلم الاصل وما كل يعصم عصمة يوسف
حسن راى برهان ربه وكانت همت به وهم بها ولا عصمة اسال حين نشاء اليه كنهود
من حى شب سلاسله فارة وجهها فاما انت ايها الكليم فقد ذهبت فى امر الوعد المرقوب
والوعيد المرهوب وانهما للكاسب دون المدبر ومن جرى مجرى الجبر وللكادح دون
المقسور ومن يجرى مجرى المجرور سنرهنا لو كان عقل المصلحة والعادة يجرينا كما يجرينا
ونقضى عليه كما نقضى علينا وكان لشئ نسميه عقلا او حكمة عليه سلطان امر وخطر وكان
جناب القدس عرضة لعزل او عذل وكان انشاؤه ما انشاؤه وابداؤه ما ابداؤه وتصويره
ما صوره وتقديره ما قدره لغرض اجاب داعيه وابقى باغيه او لعلة سامه فسام وسبب
اقام عزمه فقام الاصل كلا انه لا يسئل عما يفعل بعلم ذلك من يعلمه ممن رسخ فى سواء
العلم رسوخا وشرب منه ريا عين ا والفت اليه اسراره المقاليد القاء وجلست لديه سحائب الملكوت
جلاء ثم انفق عليه كنوزا من عمره وذخاير من زمانه وقد سئلت اشاركك ولنا فى ذلك
مهلة وانت على حرف من مخالطتى لا تسع الريث ولا يسع بغير طلبتك وكشف هذا المتعاص
عليك الا الريث بعد ان يناسبه طبع ويساعده من الله صنع ويكون عبر اسفار ذلك
النهج قد بلغته ذلك الحط وشرحت صدره فلا تعرضه المجاهدة فى تلك السبيل ولا يغشى
بصره ذلك السناء الاصل فعد عن ذلك النهج الى نهج آخر مما الفته فان ذلك النهج
مضنون باعلاقه محجوز عن نحاقه لا تخرقه الا الحريت المشيع والمهدى الموفق فى زمان مطوك
فهلم بنا الى طريقة انزع الى طريقتك عرقا وتخيل احف على كاهلك عباءً وسهل ان لم يقدك
الى الحرى الحق ومعانه طرقك فطفه وفاء عليك فلنضرب الان فى ارض اخرى هى اخرى
الاصل واعلم ان جناب القدس منيع لن تطاه اقدام الاوهام واحكام الجبروت
عجيبة وغير هذه الاحكام وان خالقك ليس انما يفعل ويدر ويقدم ويؤخر لمثل ما نفعل له
ونذر ونقدم ونؤخر وانك ان اسمعت مقايسة صنيع رب العزة بصنيعنا اختلف
اللفقان وتفاوت القذان وهجمت عليك شبه لهمه هى اربى من شبهك المثاره من
الوعد والوعيد المطاره من وكد الثواب والعقاب ويلزمك فى كل شبهه منها ترجو لحقها
وضلاله تحرى ازمامها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربقة خانق الاشكال
اكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر فان كنت تضرب لافعالك من افعال الله امثالا
وتحاديها بها قياسا فانت لا مثال تضرب لك الاصل رجلان كل منهما سمت همته
الى عقد بينه فى برية عطشى مل الانعاب ولا السيب فيها غير من ينبوع ولا نحبط اليها مدرين
الى ولا سقى اديمها برشح وهى ملصتة مسبعة لا تعتسفها الا الشرطى مغرز بنفسه وهى مع ذلك
سهلية اقصد جددا الى فرض البحر وعرا فى البحر وبلاد الفلاح فى الكسب من غيرهما
وقد هجرت الى سبل وعره حزون نصبات ومتون فى امضام ومتون وعقاب كوؤدة
وثنايا محصورة وشغوب حرجه لا يكاد الركوبه والحوله تحويها الا عن اثبات فقال
كل منهما سأشيد فيها بنيه مكوره مسورة ذات مسالح وفراديس ومحال ومساجد وحمامات
ودور وقرى فيها قاطنين فيه ومخادع وادراج واروقة ومصائف ومشاتى واتابير وجرن
واشق فيها ابارا واخرق فينا استنزها الماء من سواعد الارض واستنزارا واستنزفين
قصها استنزشاحا ثم اعينه واسيله جداول فى حوايا الارض اراب سرابها واوديها الى

وجنات البراح وادبا عم المائد عباب اسقيه صفحات الرياض وعروق الاشجار والزروع
ويكون للمادة شربا وطهورا الاصل وكل من هذين غنى عن زيادة ترتد اليه مما انزع
عليه ليس يبغيه عوضا من الاعلاق ولا نحشيه من البناء اريحية وهزة ولا نحوه الشكر
بهجة ولا يذيقه الذكر لذه ولا تستغيره سبب ما يعقده حال رامنه الى حال طارقة واحد
ان يجده ما يؤل عليه عمله ولا يستعينه صنيعه بعلم علما يقينا لا يحرش جسه ريب ولا
يطعن فى خوصه شك انه وان انتحى صلاحا ويجرى نفعا فلن تنفق فى الغالب الذي
هو اكثر حصى وامد مدة الا ضد ما اسرف اليه قصده وخلاف ما ولى شطره رضاه وان
استظهر على امهلها بكل مصقع سمع الوعظ الابلغ وبهدد زاجر يفرى فى التهديد والوعد
والوعيد ونقد وان عقده لتكون زريبة لمن يستعرض القوافل ويخشى السبل ويسلب
المارة ويعث فى السبل الاخرى المسلوكة لغزو منها اليها ثم يروح الى مأمنه منها وانها
لتكون مصطبة للفجور ومساه للخمور ومظنة للفواحش وانما يسلم فيها العدد القليل شاذ بعد
شاذ وفذ بعد فذ الاصل واما الثانى فقد حسن الظن بعقبى ما اجمعه وخال ان
ما سمت بطويته سمته ولفت بنيته لفته من صلاح قربه وخير وهم اليه ومعونه حرجه
واهتمام شام فضل واحسان ام صوبه لما تيسر ثم ان كلا منهما لم يعرج الا ينفذ للمشية وتشييد
البنية على الصورة المحكية فصدق علم الاول واخلف ظن الثانى فخبرنى ايها الكليم هداك
الله ماذا يفتى به امامك من المعانى التى تعرف بالعقول ذاك الذى سلمت تحكيمه فى
باب الجزاء على القدر اذا استفتيته عن صنيعهما الاصل فلعله نقل ثانى الرجلين
قبولا للعذر ويعرف الى حسن نيته عارضتها دون تمام العمل بحاجزه ولعله شح عليه
بتمهيد عذره ونهض فى تأنيبه والسلم به قايلا له ما كان له افاق الى عمل شاوجه
مغبته وعمت الفتنة بسببه وهلا فكرت ثم قضيت ونظرت ثم امضيت ولم تفكر فى
نفسك لا اكونن قادحا لزناد فتنه او ماهدا مهادا فه او عرضة لندم واما الاول
ففتواه فيه جزم حتم فهو انه المقبوس فى مناط العذل لا المتنفس له الى العذل ثم ان كنت
ايها الكليم نضرب لله امثالا لما خلق ويجرى عليه احكام الجميل والقبيح والمحظور
والمباح فاى الرجلين منهما نضرب له مثلا ونشبهه به عملا لا سيما اذا تذكرت رايك
ان التاجى زمرة نزرة ممن يهوا هواك وباقى الخوض ما تاك ثم لو اجتمعت لم تشبع جوف
قربة ولا سودت لمعة بقعه والاخرون مردون عنده فى وهدة الهلاك ليس فتواه
الاول منهما هو المثل الاصل تعالى الله عن ان نضرب له الامثال ويفرض عليه
الاحكام او يكون له فيما يقضيه عرض وارب او علة وسبب علا مكانه وجل شانه وسفلت
الاوهام عن كنهه وكل شئ هالك الا وجهه لا يسئل عما يفعل ولا يعلل ولا يشبه ولا يمثل
هذا والقدر من نية الرجل وعمله وهذا القدر فكيف اذا كان هذا المظلم قد حشر على من
اسكنه عقره وجزم عليه ان يخزوه ويخلع وارده الفساد عنه من المرابطين عدة ويديم
السعى بالفساد فى البلاد والعباد ويحسب من لم يضع صغوهم ومن لم يضلع ضلعهم وجرد
عنهم وعاف شرعتهم بكل حيلة وسيلة الى تضليلة الاصل واعتقد ايضا بان اثمهم وزرعه
فاما اولئك المرابطون فقد ملكهم من المضاء والرواء واللسن واللحن وخلابة المنطق
ورشاقة الوحى ووقوع الاشارة ووشك القبول ما هو دئ عظيم واداه عامله والت

معنه واما الوزعه فخايلة الشخوص حافة النعم شاسعة المنادى نابعة الاسارة لاجنبته
المناسبة واستحاس العادة وبعد المسلحه وبروح المقامة فلا تكاد توبه لها ولا تروح
نيات الخاطر منها الا اذا اتسنى من الاسباب ومن الدواعى ما يطير الوسن عن عين المعتبر
فيحدق الى الوزعه بحدق متبصر ويكشط الغشاوه عن قلبه فيتفكر بفكر معتبر وسفى التوفيق
فى خمرة ذمنه فيعود وقده وفى فحمته فتعود جمرة وسلم مع ذلك عن معارضة لشئ آخر
من اعضاد المرابطين فحينئذ ربما رجئت سلامته الاصل وما اين واذن الدواعى
ايضا من الصوارف ما يرمم لبوابه الى النادى الخبيث والجمع الاثيم والمستبنى بفن بار اليد
للمرابطين ولمن تالب معه على الساكن المسكين وان الساكن المسكين مخلوب ماموز عليه
مغلوب نصبوا الى اولئك العاثة المتخذين بجنبين وان الوزعه فى العام الغالب لا توصل
اجنحتهم بموازرين الاصل واعلم انار الله قلبك وسن عزائم منك انه لا ينهض فيك
ارادة الا وقد عثل قبلها فى وهمك صورة شخصت بسببها منك همة توجهت بك الى قبله وربما
كان الذى ضرب يده الى منكب وهمك فهزة عقلا رصنا او ظنا مستحوذا او تخيلا لازما وربما لم يكن
كذلك بل كان سخفا غير مضبوط ونفثا فى روعك غير واصبه وخلجة غير محصلة واخذه من
الخواطر المضمحلة الى غايات نافرة بارادة خداج لا تلتقى نفوسها قوابل الذكر الاصل
واعمل لا تكون هذه النفحات اذا اشيتها من العادة اذ اذعان او كانت من افنان سرح اللذة
فوافاها من الشهوة استيقاظ او كان من شرر سعر الغضب فغادرها من السخط ابتحاج الى
مطابقات من معانى اخرى فى نفحات اخرى ربما اعنى عددها واد التذكر احضارها ومنها
اذا اومض من السحاب برق فكانما اوقع ودق فتنهض ارادة لابدة بالارض كسلى بنهضة
الطلا الرابض ربع ولولا تلك المعاون المزعجة بجثمها الواقع ونام الواقف ولو كان بدل
ذلك الوميض ودق وبدل ذلك البرق صعق الاصل ومما ينتسب اليه من ان
فعل النايم العابث والنايم غير موصول بغاية ولا مسند الى غرض ولا مسترع اليه من طارق
بنال ولا معقود عليه قصد وهم بلى ان العبث لفعل غير موصول بغاية عقلية او غرض
فكرى انما له من لمعان التخيل مبدا ومن غاياته منتهى والنايم المفوض الى السبات الغرق
ايضا هو فى سباته متوهم ولا يتوهمه خان نازع وبنزاعه متحرك وان كان نزاعا غير
محروط فى سلك راى مال وظن معقود انما هو تلويح مختار المثير بمولى المعرى والنايم قد
تحتبا لا ذى احساسا محله من اللحاس محل التلويح من الفكر وان لم يكن علما او راسخا
مذكورا الاصل ثم ان باطن النايم يقظان وتوهمه عامل وعزيزه التوقان فيه رصد
وانما نام من عدده الظاهره دون ادواته الباطنه وقوة الشوق من دخلة قواه وكامنة فيه
لا ينام عنها ولا ينام هى فيه وسخاه تحرك من شوقه تحريكا منه وهو منفصول ما بين الشفرين
مفتوح العين كانت النفحات الهام راى او ايهام ظن او كانت نزعة من خيال والشوق
شفيع الحقوه العرم وهى ربه السلطان على قوة الحركه فاذا اناد وهما الشوق تحرعنا بسحفته
بتحريك العضو واتمام الفعل واجمع من هذا ان كل فعل مصدره انه ارادة كانت فهو طاعة
الشوق الاصل بل اعلم ان كل ارادة واختيار فبتدا استانف وكل مبتدأ ومستانف
من خال فله سبب وكل ماله سبب فانه منبعث عنه من حيث هو بالفعل سبب ومن حيث هو
سبب فهو موجب وما لم يعقد عقدة الايجاب الخلت عنه مسكه السببيه وربما استرخص

فى الباسه بزة الشرطية فالارادات منشأها اسباب مواخذة بالايجاب من خرج عن سبيلها
التكوين ومنه هى الدواعى اذا استطالت بسلطانها على الحواجز وتواتت من كل
ما ثق وتحرشت الى قوة العزم من كل اوب واخذته بين قود حاد وسوق داع لا ريثه فيهما
ولا تعريج خضعت لها رقاب الارادات صورا اليها منفذه اعمالها الاصل وكان
من خطه كنت خبيرا باجلتها وقديرا على الدفع فى صدر عاجلتها فوقفت فى وجهها وكانما
التقم ساقيك خدام القيود وضبط كفيك وثاق المنكوف وكانما حزب لسانك عن الاستصراخ
فلم ترجل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك حطه فمطك فى الورطة وكنت مع الرعب ملككت
وامكان النقصى عنها مللته كالمتظر لها ومثل ذلك الا من اسباب انها القدر فى الصوارف
عن ذلك دقيقه الاشباح جليله الآثار فلوته عن الذكر لو نشدتها فى ضوال الحفظ قلت اكسل
او ظن حسن ولم يكونا وحدهما بل دواعى لهما خانك منها الفهم ولم ينفتح دونهما قفل الذكر
الاصل فان نشطنا نشط لمعارضتنا بارادة الخالق جلت قدرته فليعلم ان تحصيل
ارادته لخطب اعضل ليلا وانال مغنى واغلى ثمنا مما نحن فيه ومن الذى ساعد على انها
من قبيل اراداتنا الا بالاسم ومن الذى انعم بانها حادثه عن العدم وكيف كان فان الاموز
التى سا اليها النهج المتضح ويسافر نحوها من جوادا الطريق لا يضلل عنها بالخفيات
التى الطرق اليها او عرو الاحاطة بها اعسر وما انصف من جعل الجهل مجهول دليلا على
الجهل بمعلوم الاصل ولعل الذين ناجيتم الحكمة بالبيان الختم عن آخذة هذه المعارضة
وعرفت اليهم الارادة الالهية تعريفا نزهها عن ملاغه هذه المناقضه ولقد ضل من خام
عن مسايرة العقل فى كنم الحق بقيه ان لحط رحاله مطرح من اللالف وانما الراشد من انجر
مع موضوع العقل ومرفوعه الى اى معرس الفق ومن استاثر صحابة رفقة لم ينض على الرحله
ومن تعرفت اليه الوجهه كان من الرفاق على حرف الاصل فلنراجع ما انحرفنا عنه
فى بحر منه فنقول تسمع هداك الله ان هذه الدواعى لا تتناول النفوس كلها ببطش واحد
وانما بينها وبين النفوس كلها ببطش واحد وانما بينها وبين النفوس مناسبات شتى ولربما
خشعت لعدة منها نفس لا تنجع لاضعافها قناة اخرى كالمبرى فى يعمل فى ضريبته وينبو عن
اخرى والساعد واحد وذلك اذا اصلب المنبوعنه المعمول فيه ورحت كفه متانته
والسبب فى ذلك تفاوت النفوس فى السجايا والاخلاق والتربية والعادات والفطن
والغباوة والمهانة والحرارة فان الدواعى الدارجة من عش الشهوة لا تصبى المخسعس
كما تصبى الثغر الشارح ولا تصبى العزهاة كما تصبى الزير ولا تصبى المتنسك كما تصبى المنهمك
المتهتك الاصل والدواعى التى بعثولها اذا ذى الغضب لا تستهوى المبرود كما تستهوى
المحرور ولا تثور المبتهج كما تثور المد ولا تستخف الطاعن فى ذنابة العمر كما تستخف
من القى عصاه فى روق الشباب واعلم ان الاسباب موصولة باسباب والدواعى مقابله
بحواجر ولخل الدهر ركض فى مشوار طويل وجلته مديرة ومصادمات اسباب تحرف عن مقاصد
الى وجهات وربما وجهت صدمة الى اخرى وربما كانت الضدمة جسة وربما كانت صرفه
وربما كانت هزة تشتد فخذ من هذا كله ان ارادتك موجبه وانما لك نتايج واقرب ما يباعد
عليه من هواك انها ان لم تكن موجبة فهى كالموجبه الاصل ولولا ان اسم الاجبار
ينطبق على معنى من الجبل المنكرة لقضيت عليك انك مجبر وان لم تكن مجبرا فلكبير ولا بعيد

فرق عند اعتداد عظمة الله جلت قدرته عما دونه بين الشئ وما هو متصل سابقه وتالى
عابقه وضعفن ضعفه وانما بين كفيهما كعين لاكبريين فكيف اذا كان الذنب الحسن
هذا والسنة اجمع وكان الانحدار عن تسليم المساواة الى المداناة وعن المجانسة الى المشابهة
وعن فيض الارادة موجبة الى جعلها موجبة مواتاة لا التزاما وتطوعا لا استيجابا هذا
الاصل ثم لا كثير فرق بين ارهاق ما شكره من القدر وارهاق ما ثبته من الدواعى
المسلطة على الصوارف فان كان المنتحم على الخطيئة اذعانا للقدر معذورا فالمقود اليها
بازمة الدواعى معذورا وفى نجوم المعذور وان كان صنيعنا قياسا الصنيع ذى الملكوت
الاعلى فالكريم منا لا تمتد عزيمته فى مواخذه المعذور حقا او من لا شنشنة منه فكيف اذا كاد
ان يكونه فهل يقضى عليه عزة قدرته فيما تنسبه اليه من الوعد والتخليد بهذه القضية فان
كنت تنزه جبروته عن التفتيش فمن عزلك عن الارجاء جانبا وسول لك القول بالتخليد
واجبا الاصل واعلم ان قولك بحسن التكليف او بوجوبه شئ متى عويز عزانك
فرجع فيه الى فتيا العقل عقلك كان لو لكه لا تسيغها ولاضربن لك مثلا من رجل ثالث حشر
زمرة وجمع عصابة وقال كل من اقل حصاة من هذه الحصى قيد شبر اثبته طردا من تضاريفه
من ياقوت وزبرجد ومن خالف جدعته وسملته ثم صلبته وقتلته وهو رجل غنى عما سامه
الزمرة واوجب اليه العصابة سواء انعم او حرم لا تخوله احرهما شفا نحونه عنه الاخر لانه فى نفسه
محول كل شف نائل كل خير مردى بكلتيهما محيا بكل ثناء لا تكسبه الكلفة مزية لو وضعها خيرهما
ولا بخصاصه يسدها باقتيال صع واعناق سعى بانعام او غيره ليس كالواحد منا ينعم لقضاء
حق وجزاء وللسان صدق وثناء يسرانه والمسرة ربح مفادا ولشيوع ذكر وذيوع صيت نشرفانه
والشرف نعم اللباس او للايتان بالاجل فى العقل فيكون حاله وقدا اتى امر حاله لو سوفه
لكن مثلنا غنى لا تؤتى اليه الى عد بمجد الولاه بجزرعنه وارث دونه ما يهمه ثم لا يوعز يه
خلاف ما كلفه ولا يوسيه ولا سلى بوجه من الوجوه فيه سواء انت الجماعة الزمرة امره طايعين
او صدوا عنه اجمعين ومع ذلك فقد اغرى بهم متكلين قد اصبحوا من المتشطين معرى
فرسا من بلونا سورتهم من المرابطين لا يجد نشطهم من الموقع ما يجد تكسيل الاخرين وقيل ذلك
كله فانك اذا حققت لم يجد الكلفة تقوم ذلك الجزا للحمالة تلك الاثقال الجبل من عسجد
ومضب من ياقوت وزبرجد ولا عزاقة تلك الاغفال جدع وسمل تقفى على اثرهما صلب
وقتل الاصل ثم انه لقد دعى عاد عدوا وعد فقيل له مهلا اسمحت بما اتيت عفوا اى صفحت
عن من عاقبت تكرما فقال لقد اوفيت فى ذلك النظر واعملت فكرا فارعت ان ازيد من
انعمت عليه غبطة واضاعف له بهجة فانه اذا ذكر ان الذى صار اليه من النعم ونال من البلاء
الجسيم كسبه بسعى اجله واثر احمره وغناء ابداه مبت نشاطه عن محرته وقام طربه
على ساقه وغشيته اريحية تقابل الحسرة وجذل تقابل النعم وكما لم اجد بدا من التحريض والتحريص
بالوعد والتاميل لم اجد بدا من الترهيب والتحذير بالوعيد والتهديد وان احدهما الى
طوار البالغة ثم الزمنى الذنب بالصدق والنفور عن الخلف الوفاء بالامرين اثابه للاقلين
حرا وهم السعداء بالطاعة ومعاقبه للاكثرين جدا وهم الاشقية بها وكل علته قبل ما كلفته اليس
مقتك الذى سميته عقلا وجعلته اصلا تقول لذيتك توقفت قليلا وتاملت تاملا ولم تحل
على مطا العجلة ولم تحتذ نعل الاقدام الاصل فلعله كان تيسر لك ان يعتبر فى نفسك

فنقول ما عسى ان تبلغ الغباوة من مائل هذا الثواب مبلغ ان يعتد بعمله عملا يكون
اجرته من الياقوت جبلا وان تفترق الحال عنده بين ان تفضل عليه بعنى فى ابتداء وايصاله
اليه جزاء فان افترق فما لحل عن ان نشف لعين اعتداد او لحظ كفه اعتبارا ويكون
لقدره عنه قدرا لامتنان بالجزاء المذكور والجايزة الموصوفة اشباه او يكون لاختلاف النعمة
بالنائل الذى اعطته والنوفل الذى اجسمته عن هذه العلاوة فى تدقيق قدر المنة اثر
وان كان قصرك فى هذه العلاوة تحويل مزيد غبطة فهلا حوته بعدل ذلك نعمة اخرى
واضخم منها حجما وانعم بالا واوزن عائرة وابعد من ان يكون فى واجباته الوعيد بالجذع
والتسميل والصلب والتقتيل والتصديق لذلك الوعيد المبر عند الخلاف فى ذلك الالم
الحقير وقد علمت ان من سرح به وعيرك وعضه سوط عذابك وتقضى عليه سخطك
ونقده مكافاتك هم الجم الغفير والدهم الكثير والقسل الاعز والسواد الاعم فلقد بذرت
الربع وبح مبذرا احصدما شئت من وبال وادح ماشئت من خسران الاصل
فان كنت تضرب لله الامثال فهل موقع طاعتنا فى هذه الدنيا عندما يجازى به عنها
فى الاخرى الا دون موقع نقل الحصاة عند الحلين او دون دونه او هل موضعها من
اعتداد الله الغنى بها الا دون موضعه من اعتداد الرجل ودون دونه افتعرض الله الآن
لما عرضت له ذلك المعتد من صنيعه الموخ على حوله المبعث فى افناد المسفه فى رباله
لا تضرب لله الامثال ولا تجعل عرض الاوهام ومحط الظنون ومفقد القياس ثم تامل
واعلم انه لو كان امر الله تعالى كامرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك
لما خلق ابا الاشبال اعصل الانياب اجل البراثن لا تعدوه العشب ولا يعيشه الحب انما تقمه
الابيض والعضض العريض الذى لم تطفا عزيزيه ولم تبرد حرارته ثم لا تطعمه اياه الا الفرس
والوقص والبقر والنخع والزمر والنهش وقد اراه من الشدق الهريت والناب الصليب
والكف اللطومة والارض الابوزة والعصب المدمج والعظام الصم والرقبة العلياء والكاهل
المشرف والبان الرحيب والجنب الجفر واللطل اللاحق والمتن الازل والزند الالف
ادوات اشبهها معاون على لحاق الشارد وجدل الجامد وفرس القبض الاصل
ولما خلق العقاب عقباة ذات مخالب عقف ومنسر اشغى وجناح افتخ ومنكب شخ وقوادم
جثله وخوانى مطارقه ومناكب لبدة وكلى واثامر كثه وشكير اثبث الى هامة فطحاء ومقلة
غائرة وحدقة سجراء وحوصلة مسجورة وعنق اتلع وفخذ اعصل محطوط وساق محبوك
مفتول ما خلقها الا قطعا لحب ولا فاصلا لعشب ولا لاسه ولاحاسة انما خلقها خارقة
بارقة باتكة ماتكة قارية قاطة باتة ما كان بالعزيز القدير عزت قدرته عن ذلك
رقة كرقتك اورقة كرقتك ولا يراعى عما يراعيه فى شكل ما سميته عقلا اذا اصدقت عنه
راوية ولم تاثر عنه على وفاق هواك الآن شهادة من كف الاذى واطفاء نار الهيج
بل جوزوا امضى لحكم ادق صراطا واشد توارى سترمن ان يلحظه عين ما سميته عقلا
وجعلته اماما الاصل واليك عن الاعتذار بالاعواض المرجوه عن آلام البطون
الموجوه والفرايص المفصوله والاعناق المفروسة بعد زمان بنسى المضيض وبزهق الترة
وبفثاء الغيظ وبسل السخيمه وينزع الصبب ويكون فيه ما كان كان لم تكن وما فجع كان
لم يفجع وما اوجع كان لم يوجع لا تفرق فيه بين التعويض والحياء وبين الابتداء والجزاء

فان المهل اذا طالت والادواء اذا ادرت والخطوب اذا تخللت انست البدو وبراءت
الشئ ولو انزى منعم الانعام ثم عزاه الى انه عوض عن شجه او لكمة او لطمة او سبة او اهانة
او رذيه او روعا و اقناطا او اخابه او كشف فضيحه عهد بها خمسين سنه ما وقع موقع العو
فكيف والمهلة اشد تراخيا وبعدا وبين حديه حفوت طويل ومدة متمادية بعقبها نشو د
جديد واستيناف امر يجرى واديه على الركى الاصل كلا انه تعالى يثبت فضلا وابتداء
الاسقاط فرض وادواء لا فرض عليه ولا حق يعلم ذلك من رزق علمه وعرف حكمه هذا
ولعلك تخلني محل من يغفل عن نايغ من اهل طاعة عقلك ربما نيغ فشام على كلامى من غمد
ذلك العقل سيفا وارسل اليه من جعبة رشقا وحاول نكث ما غزلته ونقض ما فصلته او
محل من يجهل ان على كل كلام كلاما وذم كل قول قولا وان الالسنه لن يفحمها الاعزاره بصدق
اللداد شفاها وبالجاثة وحاما وان الاحراء فى الحلاء مبذول وكل فى البراح مما تقف فلا
تخلنى هذا المحل ولا تبعدن ان اكون اخبرهم عما على هذا الكلام بحسب عقلهم وارما هم
لفرايضه عن قوسهم واهدامهم الى الروغان عنه والى عقل الشغرسته ومماشاة العرضه والمخا
والمجامره على قياد اصلهم ولعلى اجر السانا واشفى بيانا واضحى نهارجة واطى حرقا حد وامضى
دبابه خصومة الاصل ولكن كل سعى من هذه الجهاد فى ذلك خايب وكل اضطراب فيه
استيساد وكل يؤسنه مخطى ولان الفيصل فى هذا التشاجر لدى عقل غير هذا العقل والمعبر
اليه من طريق غير هذا الطريق وقادنمره غير هذا العقاد واساوه غير هذا اللطوخ
وعيصه غير هذا الخير فان اسم العقل مشروك فيه وما كل من استقا ر اسم العقل رشح
لهذا الفصل وان كان كل منه له متصديا وعليه متهافتا وبه متراتيا وانما المقيت المهيمن
عليه مما يتوشه هذا الاسم واحدا اذا دبره برد الفواد وحلاه السكينه وجلا عنه السدمه
وانشده الضالة واقامه عن تردده واجلسه عن قيامه ومداراته الى ان يصرح محضه
عن الزبدة غير مصبود عليها الامن همم عليه ونفوس ابيه وقرائح ذكية وتوفيق حاضر
وطبع مشاكل وزمان غير مشغول العرضة برجال غير حاطة الفكر وشايله النظر الاصل
فاما ما انكلفه او غيرى على قاعدة العقل السوقى فملفق من قوى لا تمر الا على عجز ومن
دردلا يمحص الا الى ادبجان وربما خدعت نفس نفسها فاسمت بتبين بكاد بحرنق
الندامة عند سناع وما لم يوطئ نفسها العشوة لم يقبض الحريره عن لسانها فاذا افاض
فيه افاض ووجهه حافر وقاحة او افاض ووجهه فى قناع نومه وافاض وهو على
اللسان متوكل وعلى اللفظ معول وافاض وهو مالوس العزيزه اذن للاوهام مغفل
ولعمرى ان قرينه الذى ناطحه وخصمه الذى تقاوله وتطاوله اذا الزه العقل السوقى
الجها فى الوعد والوعيد على المقدور والمودود وجد المجال ضنكا والقلادة خانقه
والقيد حابسا والتخلص صعبا لكنه اسوء حالا من قرينه واطلب للهرب من خصمه وذلك
اذا استرسلت عليه بعض هذه الضوارى وعلقته بعض هذه الشرك وطفق يرتاى
بيدم نعشه ويرنى بعين عمشة وهو يرتعض تحت لذع ماسته ويشم رجوما من ظنة غير
شهب لعله يغاث منها غيثا او عوثا فاذا اخبر جوبره وبوره واسراه والجم كان قد يترق
الاء وقرنج خيالا واطاب حدسا ودفع دقا ما اجدى جداء ولا اغنى غناء وكيف
وما هو ساج برده ولا قادح زنده ولا بارى قوسه ولا حابس حبسه قد اعوزه مفتاح

زناجه وسليط سراجه وتقلص عنه من الحق ظله ولم يسده طله اذ ليست وجهته الى قبلته
ولا مخلر فى حصده ولا دلالة فى قلبه انما يحرش ضبا من غير جحره ويعرف ماحا من غير
تدره فهو كحاطب ليل او حاطب طير وناتج عير وقاذف بعطب او داعس بير الاصل
واعلم ان لكل درك بسيرا او لو كفت الفطره والجد يكتب كل ما يكتبه ابن مقله وللعب
كل ما يلعبه النابغ ولربما فضلهما بعضهم جدا وجهدا وتسنى اسباب وكذا فزاوعنه التيسير
الى مضلة وكا نما حبسه عن شاؤهما فحضبوط واضرب من الكتاب واللعب مثلا
لغيرهما من الاسباب وقف عند جدك واعرف وما اصدق قوله كل ميسر لما خلق
له فهذا ما جرى وانا حاضر والله على ما يقال وكيل تمت الرسالة بعون الله تعالى

الحمد لله حق حمده وصلوته على رسوله المصطفى محمد وآله واصحابه الطاهرين قال
الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمة الله وبعد فان الشيخ الجليل
ابا الحسن احمد بن محمد السهلي وهو ممن عرف بعلو الهمة وشرف الارومة ومحبة العلوم
الحقيقية والاخذ منها بالحظ الاوفر وارتباط المبرزين فيها وتحصيلهم عنده من حيث
كانوا واحدا بعد واحد لما اصطنعني بنظمي في عقد جملته وضمني الى زمرته امرني فيما
امر من الاوامر الحكمية ان اعمل كتابا في دفع المضار الكلية للابدان الانسانية اذ تاملت
الكتب الطبية فوجدها قد صرف فيها اكثر عنايته الى تحذير الامور الضارة وقصر فيها
كل التقصير في تدارك ما يقع للمتهورين الواقعين فيما حذروه المخالفين لما امروا به
فتلقيت امره العالي بالطاعة بقدر الاستطاعة فرجوت ان تنجح بركة طاعتي لوليّ نعمتي
ضروبا من التوفيق تقصر عنها ذات مقدرتي واستعنت بالله انه نعم المعين **المقالة الاولى
في تعديل انواع الخطا** وابدأ فاقول ان الصحة لما كانت تابعة لاعتدال المزاج واستواء
التركيب على ما قرأ وحدد في كتب من اهتم بهما فكان حفظها بتعديل امور واجتناب
امور اما تعديل الامور فتعديل الهواء وتعديل الطعام وتعديل الشراب وتعديل النوم
وتعديل اليقظة وتعديل الحركة البدنية وتعديل الحركة النفسانية وتعديل السكون
والدعة وتعديل ما تستفرغ وتعديل ما تحتبس واما اجتناب امور فاجتناب ما يرض
وما يكسر وما يقطع وما يجمد وما يشوى وما يحرق وما يعفن وما يولد سوء مزاج قال بارد
او حار وما يضاد المزاج بالخاصية ولما كان كل واحد من هذه المذكورات جنسا عاما
ترتب تحته انواع تتمايز بالفصول واصناف تتمايز بالخواص وجب علينا ان نبسطها
ونكثرها ونعدّ اصناف الخروج عن الحد المحدود ونعد ما يعرض من خطاء خطاء في
مزاج مزاج وما يقابل به كل ذلك ولنا ان نبين ذلك بطريق قسمة منطقية الا ان غرضنا
في هذا الكتاب كما امرنا به الاختصار وافادة العمل دون افادة حقيقة العلم وان
نجتنب الكلام فيما كفيناه وسلف للمتقدمين فيه العناية به فلذلك لم نشتغل بالمجتنبات
واشتغلنا بالمعدلات فلنعد الآن اصناف الخطاء الواقع فيها لا على سبيل التقسيم
بل على سبيل التصنيف والجمع بوجه كلي ثم نتبعه التفصيل في باب باب **وليبدا بتعديل
الهواء** والهواء يستعمل في كتب الطب عاما وخاصا فالعامي هو الهواء المشترك والخاصي
هو هواء الحمام فيكون الكلام في الحمام داخلا في باب الكلام في الهواء الا انا نبدا
بالهواء العامي فنقول تعديل الهواء يقتضي تعديله في الحر والبرد وتعديله في الرطوبة
كما يجب بنواحي البحار وفي اليبوسة كما يجب في البوادي والقفار والجبال وتعديله
في الانتقال من حر الى برد ومن برد الى حر كتعديله في اوقات الخريف وفي دخول
الحمامات وتعديله من نتن الى طيب ومن طيب الى نتن وتعديله من شمال الى جنوب
ومن جنوب الى شمال وتعديله من مزاج بلد الى مزاج بلد وتعديله من عفونته اعني
الوباء اذا كان الوبا عفونة في الهوا يجب ان يحترز عنها عند الاستنشاق وتعديله

بالاختناق والحركة اذ الهوا الراكد يتبعه تغيرما اما الى شبيه بالوباء في عفونة حارة وان لم
يكن وباء محضا اذ الوباء لا يحدث الا باسباب اخر واما الى كيفية باردة حابسة بريه
والهوا الدائم الحركة يتبعه ايضا انواع من الآفات في الابدان كما يخصه في بابه ولا يخ
من نقل الابخرة والاغبرة الردية من المواضع البعيدة الى المساكن النقية واما الحمام
فابواب التعديل فيه تعديل هوائه وترتيب الدخول فيه لئلا يكون دفعة وتعديل مائه
ليكون عذبا ولا يكون حارا حادا ولا باردا وتعديل المقام فيه وتعديل ترتيب الخروج منه
وتعديل ترتيب استعمال الدلك والمرخ والغسل فيه ثم اجتناب الحركات الشاقة والجماع
والطعام والشي السيال البارد بالفعل وقوي الحرارة بالقوة وتعديل وقت دخوله لئلا
يكون على خلا وخواء او على امتلاء ولئلا يكون عقيب شي يسقط القوة مثل حركة عنيفة
او استفراغ دم او اسهال او كثرة جماع ثم لا يستعمل على الوجه بل يطال فيه المقام ويدام
التعرق ويقعد في الموضع الحار فقد قلنا في تعديل الهواء واحواله بالاجمال **واما تعديل
الطعام** فاما في كميته بان يكون اكثر او اقل واما في كيفيته بان يكون احر او ابرد او ايبس او
ارطب او شديد ضعيف القوام فيعفن سريعا كاللبن وماء المطر او شديد قوة القوام
كالارز والذرة واما للبشاعة كالخبز الملي واما للدسومة كالشي الكثير الدسومة واما للزنخة
كالشي المتغير الدهنية او للحدة في الطعم مثل الثوم والبصل او للمرارة كاللوز المر او للحموضة
كالخل الحاذق او للزوجة كالهريسة والسمك او للخشونة والقبض كالعبيراء والنبق والسفرجل
او للملاسة واللين كالفالوذج والصمغ او للنفخ لمزاج من رطب ويابس غير محكم التداخل
كاللوبياء والتوت او للنفخ من اجل رطوبة مع برودة كاللبن الحامض **وضرب من التعديل
في ترتيب الغذاء وفي جمع بعضه مع بعض** والخطاء في التعديل ان يعقب البطي الانهضام
ما هو اسرع انهضاما فتسبقه بالانهضام ويحتبس عن النفوذ لكون البطي الانهضام تحته
او يوجد المزلق قبل البطي الانهضام او المسهل مع او قبل او بعد الطعام او العصار بعد
الطعام كالسفرجل او الممكث في المعدة على الطعام كالكزبرة او المعين على فساد متوقع
من الطعام كالثوم على الكرنب والجبن على اللبن فاحدهما يعجل له التعفن والثاني يعجل له
التجبن وفساد الجمع اما النهية للعفونة او للانعقاد او للارتياث والمكث او للانحدار بان
يزلق او يعصر او يسهل او نحو اخر ونوع من فساد الجمع متعلق بالخاصيات **ومن ضروب
تعديل الطعام وقته** وهو ان يتناول الثاني وقد انحدر الاول ويتناول الطعام وقد
صدق الجوع الطبيعي دون العرضي والمرضي ويتناول الطعام وقد اخرج من المعدة
الخلط الذي يخاف ان يستحيل اليه الطعام كمن يتناول العسل وفي معدته مرة او اللبن
الحامض وفي معدته بلغم ويتناول وقد عمت الرياضة التي يحتاج اليها الغذا المتقدم الى ...
ومن ضروب تعديل الطعام مراعات الاحوال اليه من الحركة والسكون والنوم واليقظة
حتى لا يخضخض بحركة دائمة ولا يفج بسكون دائم بعده بعضه واليقظة كالحركة والنوم كالسكو
ومن هذه الابواب مراعاة احوال النفس من الغم والغضب والفرح واللذة وغير ذلك
فان الاغذية الحارة مع الغضب مضرة واليابسة مع الغم مضرة والاغذية الرطبة مع الفرح
مولدة للكثرة وهي زيادة مشتركة من الاخلاط الاربعة وكذلك الباردة مع الخوف الشديد
او اللذة المفرطة مضرة وكذلك الكثيرة مع السكون والقليلة مع الحركة **واما الشراب**

فتعديله ايضا من وجوه شبيهه بهذه الوجوه والشراب يقال للماء ويقال لما يسكر ويقال
ايضا للربوب واشربة الفواكه وانما غرضنا مهنا فى الماء وفى الاخر ولنتكلم اولا فى الماء
فنقول تعديل الماء اما فى كميته حتى لا يكون فوق الذى ينبغى ولا دون الذى ينبغى واما
فى كيفيته حتى يكون رقيقا خفيف الوزن عديم الطعم والرائحه قابلا للحر والبرد بسرعة
ومن الانهار الجارية على الطين الحر او الطين العذب سريع الجريان بعيدا عن المبدأ الذي
منه ينبع مكشوفا للشمس والريح وان كان النهر اعظم فهو اجود وخاصيته اللذة وسرعة الانحدار
عن فم المعدة والشراسيف وسرعة الدرور والتعرق فان كان اجاميا او كبريتيا او شيئا
او زاجيا او نحاسيا او نحاريا او زرنيخيا او فيه قوة شئ من المعادن او ورث انواعا من الامراض
وخير مياه المعادن ماء الحديد ومن هذا الباب المياه المالحه والزعاقه والحامضه ومن التعديل
ما يتعلق بوقته حتى لا يكون على الريق ولا بعد الامتلاء ساعة الفراغ من الطعام ولا عقيب
حركة عنيفه ولا عقيب سبب يخلخل البدن فوق القدر مثل الجماع والحمام ولا عقيب سبب
يوجب نشر الحرارة الغريزيه بالافراط كالغضب والفرح ويكون بعد ما يرق الطعام واحتاج
الى التنفيذ او عند معالجه الامراض الحارة **واما الشراب الآخر** فمن تعديل جوهره ما هو فى
كميته اذ الاكثار منه يفعل فعلين متضادين فيفعل فى الاجسام الحارة زيادة مرار او دم
حار او تسخينهما او تعفينهما او تسييلهما الى عوز الاعضاء وفى الباردة يفعل الرطوبه والبرودة
على ما نصفه بعد واما فى كيفيته فان لا يكون للمحرورين شديد المرارة غليظ القوام وللمبرودين
شديد العفوصه رقيق القوام وان لا يشتد به للمعتدلين مرارة ولا صنع مفرط ولا طعم نسع ولا
رائحه مفرطه بل يكون مقبول الرائحة لذيذ الطعم جاريا على اللسان لا يفعل قبضا ولا مرارة ولا
حموضه ثم اصلحه للمحرورين الابيض الرقيق المتخذ من عنب فيه ادنى حموضه وللمبرودين العتيق
الصافى الاحمر القوى الذكى وللمعتدلين المعتدلى والممزوج صالح لمن به حرز ويبس ضار
لمن به ضعف العصب وزياده رطوبه واما تعديله فى وقته فان لا يؤخذ على الخلاء والخواء
لا سيما لاصحاب الحر واليبس ولا ايضا على الطعام ولا على اطعمه حريفه ولا عقيب صداع
او ضيق نفس مرى او فى ابتداء الرمد او من به شئ من انواع الاعيا الثلثة البسيطه اعنى
التعبه والتمددية والقروحيه والانواع المركبه منها ولا من تقدمته احوال يوجب تخلخل البدن
وانتشار الحرارة الغريزيه ولا على الخمار فانه ضار وليس على ما يظن انه نافع **واما الحركة**
فمنه حركة الاسفار ومنه حركة الرياضه ومنه حركة الجماع وهو يصلح ان يجعل فى باب الاستفراغ
ايضا الا انا رأينا ان نجعلها من هذا الباب ومنه الحركة النفسانيه فحركة الاسفار قد عملنا
فيها رسالة على حده وهى سكتويه فيها بالشرح واما الحركات الرياضه فمن انواع تعديلها
ما يتعلق بالكميه حتى لا يكون سعه طويله ولا قليله جدا واما بالكيفيه حتى لا يكون شديده
جدا فيكون كالطويله وان قصرت ولا ضعيفه فيكون كالقليله وان طالت واما فى الوقت
فان يكون بعد انهضام الطعام الاول فى الحشاء والوردة وقبل الطعام الثانى لا على
الطعام والامتلاء وايضا لا على الخواء المفرط اعنى على بعد عهد بالطعام كما فى الصوم ولا
على استفراغات متقدمه اسهاليه او جماعيه او عرقيه او رعافيه او نزفيه او دروريه او القيئيه
فان وقعت ضرورة الى الحركة قويه ضاره يدرج اليها بالرفق واما الحركه الجماعيه فينبغى ان
لا يكون على الخلاء الصرف فيورث هيجان المرار وغير ذلك مما نذكره ولا على الامتلاء التام

ولا عقيب فصد او اسهال او حركة متعبه او حمى وغشى او ضعف بوجه من الوجوه ولا
على اطعمه نفخة عسرة الانهضام ولا على علل فى الكلية مزمنة مثل تولد الحصاة او سلس البول
او حرقته او عسره او ديابيطس ولا مع اوجاع المفاصل كالنقرس وعرق النساء وما اشبهه
ولا مع آفات الحس والحركة كالخدر والفالج والرمد وضعف السمع ولا حين ما صعب على
الطبيعة الانزال او مع من لا يشتهى او بالتكليف بغير صدق شهوة ولا لمن هو يابس المزاج
خصوصا باردة ولا لمن هو بارد اعضاء التوليد او خفيف السحنه او ضعيف الاعضاء الاصلية
فى الخلقه وتركه ايضا مضر لمعتاده اذا اشتدت شهوته وبعد عهده ولا سيما اذا كان مترعا
متنعما وكان خصب البدن كثير الدم واما الحركة النفسانيه فنتكلم فيها بعد النوم واليقظه
واما باب النوم واليقظه فاصناف تعديلها بان يكون فى الوقت الذى ينبغى اعنى على الطعام
مقدار ما يخففه على المعدة ومقدار الوقت المفرض بالطبع بالاعتدال وهو قريب من اثنى عشر
ساعة موزعة اكثرها ليلا ومقدار ساعة او ساعتين نهارا ان كان يتعدى وان لم يتغد
فالقيلوله مكروهه له الا لسبب من الاسباب الموجبه للراحة عن تعب شديد او غضب
مفرط او فكره وغم والسهر المفرط ضار لا سيما لاصحاب الابدان النحيفه والامزجة الحارة
والنوم المفرط ضار لا سيما لاصحاب الابدان العبله الممتليه **واما الاستفراغ** والاحتباس
فالمعتاد منه الفصد والاسهال والعرق والبول والانزال وقد قلنا فى الانزال فاما الفصد
فينبغى ان يكون بعد وجوب منه واحتمال فى السن والطبيعة والعادة والقوة والفصل
وينبغى ان لا يكون بعد الحركة والامتلاء والجماع والحمام والتعب كيف كان الا عند الضرورة
ولا بعد ما يتقدمه شرب ماء كثير او شرب شراب مثير للاخلاط ولا مع ضعف المعدة والقلب
ما امكن وان يجتهد حتى يخرج المقدار المطلوب من الدم فى كرتين او ثلث الا عند ارادة
تسكين الاوجاع ثم يتبع بالسكون ولا ينام عليه ان امكن فاما ان خولف هذا حدث منه
تهيات للامراض نذكرها ثم الفصد الزائد على المقدار الطبيعى يعجل شفاء العلل الموجبه من اى
مادة كانت الا ان قوام الحرارة الغريزيه متعلق بالدم وقوام الحيوة متعلق بالحرارة الغريزيه
فلهذا الاحتياط والتوثق فيه احسن وابلغ **واما الاسهال** فينبغى ان يكون ايضا عند وفور
قوة البدن وحاجته وبما يسهل الخلط الغالب الضار وبعد جودة الحمية وان لا يعقبه ولا
يتقدمه حركة عنيفه او جماع وان لا يشرب عليه ماء كثير ولا يؤخذ عليه طعام ما لم يحتبس اسهاله
وان يخفف الطعام والشراب فى ذلك اليوم جدا ويكتفى بادنى ما يمكن منها **واما يتصل
بهذا الباب** تدارك من شرب المسهل فلم يسهله او اسهله فوق المقدار الذى ينبغى له واما
القئ فان الكثير منه يفسد فسادات كثيرة وفى استعماله فى الاوقات منفعه عظيمه لبعض الناس
على الريق ولبعضهم على الطعام واولى الاوقات به الصيف واما الدرور فينبغى ان لا يكون
مفرطا ولا ايضا قليلا وكذلك ايضا العرق **المقالة الثانية فى الهواء الحار** الهواء الحار يسخن
للقلب يخلخل الجلد ثم يكيف له يهيئ لعفونه المرار وللرعاف والصداع والحميات الحادة
قليل الضرر للابدان التى مزاجاتها الطبيعية حارة او مزاجاتها الخارجة عن الطبيعه باردة
جدا وكثير الضرر لمن هو بالضد والاحتراس منه بالاكنان والحامى وغير ذلك **فيمن ضربه
الهواء الحار فاضر به** اما الابدان الحارة اليابسة المهزوله فيعرض لهم من ذلك حمى يوم او حمى
عفونه وربما عرض لهم الدق ويعرض لهم الصداع والرعاف وغير ذلك واما الابدان

الرطبه البارده فيعرض لهم صداع لين وضيق نفس وضعف المفاصل وتعذر الحركه
وبردهم الى الاعتدال فينبغي ان يشم من اصابه هذا الكافور والصندل وما الورد ويغسل
وجهه ويديه ورجليه بما الورد المبرد او بماء بارد ويغذا بغذاء خفيف لطيف مزورحصرمي
او انبر باريسي او بنشوق او كشكيه او مجيه ويضمد قلبه ببقلة الحمقاء وبالصندل وما الورد
والكافور ويشم الروايح البارده ويسقى الاشربه الحامضه مثل اشربه الفواكه وينظر بعد ذلك
هل تحرك فيهم شي من الاخلاط وهل تحركت فيهم البخارات وحركة الاخلاط يستدل عليها
باوجاع متنقله للاعضاء وفتور في الحركه لا سيما ان كانت الاخلاط ثقيله او رطبه وتمل
تعرف الابر ولدغ في العضل لا سيما ان كانت الاخلاط مراريه ويستدل على البخارات
بدوي في الراس وظلمه في العين وصداع منتقل ولا سيما مبتدأ من خلف مع قلة الثقل
ويوكده السدر والدوار مع الخفه فان هاجت الاخلاط الثقيله فالفصد نافع لها كيف
كانت واما المراريه فينبغي ان يستفرغ لا بكل ما يستفرغ المرار لكن بما يجمع الى ذلك التطفيه
كشيرخشت والتمر الهندي ويبشوق والمن وما اشبههما واذا ظن ان الاخلاط لست بكثيره
فانما يوذي بالحركة فالاشتغال بتسكينها بما يبرد ويسكن اولى على كل حال حتى لا يعقب
الاسهال ضعف ومما ينفع منفعه بالغه الرايب الحامض المبرد والفقاع المتخذ من كشك الشعير
ومن الاغذيه انواع القراكيص بالسمك ولحم البقر اذا كانت القوة الهاضمه في المعدة قويه وللرمان
المزاخاصيه في هذا والحامض اشد تطفيه منه الا ان فيه فضل خشونه ولان الكثر بكايه الهواء
بالقلب فالتفاح مما ينفع في هذا الباب منفعه بالغه **في الذين اضر بهم البرد** والبرد يفعل
في الابدان على الاطلاق انما هي التكثف والتحصيف وجمع الحرارة الغريزيه في باطن
الاعضاء ثم تطفيها اخر الامر ثم التعفين ثم الاهلاك والبرد يقاوم اما بالمزاج الطبيعي
البارد اذ الشي لا ينفعل عن شبهه بل عن ضده او بالمزاج الحار القوي الممانع فان الضد
اذا قوي على مدافعه ضد لم ينفعل عنه والبرد اذا فعل التكثف فقط ولم يبعد عنه اوجب منع
البخارات عن التحلل في الابدان الممتليه اوجب العفونه وعوارض العفونه واما الابدان
النقيه فان التكثيف المعتدل اوجب فيها حصر الحرارة الغريزيه حتى تجتمع وتقوى فيوجد
فيها الهضم للغذاء والنضج للاخلاط ابلغ واكثر واما اذا قوي البرد حتى يتغلغل باطن العضو
فانه لا محاله سيطفي الحرارة الغريزية فان تدورك سريعا مما بعدها اعني بما يجدها من المبادي
التي هي ايات في الطبيعة لها منها ونعمت والا عفن العضو لان العفونه تابعه لتعطل الرطوبه
عن الحرارة الغريزيه المدبرة لها واستيلاء الحرارة العرضيه عليها حتى تتصرف فيها لا على نحو
ما تصرف فيها الحرارة الغريزيه وعلاج منع التكاثف هو الاستحمام والتمرخ والتدلك والغمز
لا سيما الاستحمام بالمياه التي تطبخ فيها الملينات مثل النخاله والبابونج والبنفسج واكليل الملك
والشبت واما الدهن فينبغي ان يجتنب في علاج التكاثيف اللهم الا ان يعقب التمرخ بعسل
شديد حتى يبطل سده المسام ويبقى تليينه واما التحفظ عن عفونة الاطراف فالوجه في ذلك
التدلك بالادهان الحارة جدا مثل دهن البلسان والنفط ودهن الحلتيت وغير ذلك
واذا ابتدا استعفن فالشرط على ما بينا في رسالتنا في تدبير المسافرين واما حفظ القلب والاحشاء
عن البرد وتقويه المزاج الحار لممانعه ضرر البرد فباخذ المعجونات المسخنه والشراب الصرف
العتيق والثوم خاصه لا سيما مع الشراب وما اشبه ذلك واذا تاذى الانسان بالبرد فهل الصوا

لا يحسي المرقة الدسمه اللحميه الممزوجه بالشراب المبرد بالفلفل والثوم والدارصيني فليكن هذا
كافيا في امر البرد **فيمن تاذى بالروايح المنتنه** العلاج له يشم الكافور والصندل والرياحين
واستنشاق دهن الورد والبنفسج ودهن نيلوفر هذا اذا لم يكن الروايح تزيد حماته
فان كانت تزيد حماسه فعلاجها المقابله بانواع البخورات العودي وروايح المسك والزعفران
وصب الماء الحار على الراس **فيمن اضر به رايحة الفم** الفم يفعل رايحته تسخينا وتخفيفا وتوهينا
لقوة الدماغ بحسب الكيفيه الشميه دون اللمسيه وعلاجه شم الفواكه ولا سيما القابضه ليغلظ
الروح لا سيما مع الملايمه وشم الكافور والصندل واحراق قشور الرمان والسفرجل فان تاذى
به الانسان وبلغ الى التصديع فانه ينتفع بالقي وينتفع بالماء الحار يصب على الدماغ ويتعاطى النوم
ويديم الاستنشاق بالماء العذب وغسل الانف وتشريد نشوق ماء الورد وغير ذلك واصوب
الاشياء للممتلي الامتناع من الطعام **فمن تاذى من الطيب** كل الطيب بما هو طيب ومشموم فانه
نافع للدماغ والقلب ولكنه بما يسخن او يبرد ضار في بعض الاحوال او بما يجفف او يرطب او
يعصر او يقبض فاما الطيب العطري مثل الكافور والمسك والعود فانهما يتفق اكثرهما في التخفيف
ثم الكافور يبرد والمسك يسخن كل واحد منهما علاج الاخر في التسخين والتبريد والعود
والزعفران يقابل بهما الكافور مع المسك والصندل يقابل به المسك مع الكافور الا انه ينبغي
ان يعنى بامر التخفيف اما بالروايح المرطبه مثل البنفسج والنيلوفر واما بالادهان المستنشقه
ثم ساير الطيب المرطب فانه بارد لا محاله فاذا اذى بترطيبه لبعض المزاجات ولبعض العلل
حتى ازدادت بها عله او حدثت فالعلاج المسك والزعفران والغاليه واما الذي يودي
بالعصر كالورد فانه يزكم بعصره عند قوم ويجده فيه عند اخرين ويتبرد الدماغ عند غير
الفريقين وكان العصر اقرب فان كان ذلك بالعصر فمعالجته بما يرخي مثل شم المرخيات
من الروايح ولهذا قيل ان البنفسج والنيلوفر علاجا ضرر الورد ولكن لا كان امه صب الماء الحار
على الراس واما ما يقبض كرايحة الاس والسعد وغير ذلك فعلاجه ايضا المرخيات المذكوره
والاصوب لما يعصر ان يشم القابضات ويصب على الراس المرخيات حتى يحتبس ما يتحلل
من العضو ويحل ما يقبض ويتكاثف ولهذا في شم الشونيز مع الاستحمام منفعه كثيره الضرر
الورد بل لهذا اذا اجتمع السعد والورد واستنشق مع ذلك بدهن لم يحدث عن الورد زكام
ضرر الشمال هو يكثيف البدن ومنع التحلل وعصر الدماغ والبطن ولذلك يتبعه الزكام
والسعال **وعلاج ضرر الشمال** استعمال الحمام والاكتحال بالتوتيا المرني بما الحصرم وتناول
الخشخاش مع الزعفران واستعمال اقراص الورد الصغير وتقطير دهن الخيري ممزوجا بدهن
الورد مفترا في الاذن **ضرر ريح الجنوب** خاصيته تحلل الاخلاط وتسيلها الى عمق الابدان
وملأ الدماغ بخارات فيتبع هذا لا محاله السدر والدوار والجرب والدمل وغير ذلك
علاجه المبادرة الى الفصد ان كان البدن ممتليا واستعمال الفواكه القابضه وربوب الفواكه
القابضه واستعمال دهن الاس على الراس وتشميم الكافور والصندل واستعمال الكزبرة
الرطبه واليابسه في الطعام وهجر اللحم فان كان لا بد ففي الحموضات ومباعدة الشراب وان كان
لا بد فالمتخذ من العنب الفص والذي فيه ادنى حموضه والمضمضه والاستنشاق بماء بارد
لا سيما ماء الورد والاغتسال قبل هكذا بالماء البارد **الانتقال من هواء الى هواء آخر** لا بد اما
ان يقع الانتقال من هواء رطب الى هواء يابس وبالعكس ومن هواء بارد الى هواء حار

وبالعكس او من هواء عفن عفونة ماء الى هواء اعفن عفونة اخرى كالعفن بالقاذورات الى العفن بالهز وقد قيل فى كل واحد من هذه الاهويه كيف تعدل واما المنتقل من بعضها الى بعض فالذى يلزمه ثلثة اشياء ابطا الانتقال حتى يقع بتدريج وان تكون ملبوسه ومشمومه ومطعومه مدة كثيرة موافقا للهوا الاول ثم ان تكون معالجته لما يحدث ابلغ من معالجة غير المنتقل عن الضد ولهذا امرا الاطباء الاولون بان يحمل الانسان مع نفسه ما بلده وطينه ليمزجه بالمياه المشتحده ولسطرح طينه فيها **فى تعديل الوباء** واما الوباء فهو عفونة الهواء وذلك اذا خالط الهواء ابخره رديه او طبيه لكنها بقيت ولم تفرقها الرياح حتى تعرب ولان الانسان احوج الى الاستنشاق منه الى سائر مواد بدنه ثم مورد الاستنشاق على معدن حيوته فبالحرى ان تكون نكائه الوبا هى افسا دمزاج القلب والروح الحيوانى الذى فيه ثم يلحق ساير اجزا البدن ضرره تابعا للقلب ويتبعه حميات رديه لينه فى الظاهر لغور الحرارة الغريزيه وغوصها محرقه فى الباطن يتبعها غشى دائم وسقوط قوة وعرق بارد وصغر النبض **فى مقابلة الوباء** اذا احس بعلامات الوباء وهو رطوبه الهوا السفالة ثم تسخنها بعد ذلك وهبوب الجنوب وركود الشمال فليفزع الى الفصد والاسهال واستعمال كل ما يكثف ويطفى ويبرد مثل رب السفرجل والتفاح والحصرم ورب العناب وليجعل الاغذيه من السماق وحب الرمان وما يجرى مجراه وليدم تشمم الكافور والصندل وليفزع الى الاهويه المبرده واما ما يحضر تكون الوباء وبالابدان الدمويه فقد اتفق الاولون على موافقته لمقاومة الوباء هو ترياق الافاعى حتى ان جالينوس زعم ان فى الوباء العظيم الذى وقع بهم لم يتخلص الا مستعملوه **فى مضار الهواء** الراكد الهوا الراكد يتبعه احتقان الابخره الرديه والادخنه الفاسدة فيه فيتبعها حالة تشبهه بالوباء او يتغير طبيعتها الى الرديه **فى مقابلتها** ينبغى فى مثل هذا الهواء ان كان الى الحرارة ما هو ان يدام تنقيه البدن واستعمال الاشربه القابضه وربوب الفواكه لمن هو حار المزاج واستعمال دوا المسك الحلو والمفرح والمثرود يطوس لمن هو بارد المزاج وان يخفف فيه الاغذيه وان يدام استنشاق الطيب البارد واما اذا كان تغيره الى النتن كاهويه الغياض والاجام فمقابلته تشمم المسك والزعفران واستعمال الرياضه والتعرق والتدلك وللحلتيت فى هذا الباب منفعه عظيمه **فى مضار الهواء المتحرك** واما الهوا الشديد الحركه فانه يولد تكاثف المسام والنزلات والسعال والدمعة وفقدان القلب الهواء القريب من الحرارة الغريزيه وان كان مجتازا على الاجام والمواضع الرديه كان فساد ذلك شبيها ايضا بفساد ومقابلته ما تشابه الوباء منه ان نعمل ما امرنا به فى باب الوباء واما مقابله ما لم يجرى مجرى الوباء فان يدام الاستحمام بالمياه العذبه والتدلك والتمرخ والرياضة

المقالة الثالثة فى الحمام فى مضاره ان لا يكون هو الحمام معتدلا تعديل هو الحمام هو اما بالجملة بان يكون ليس بشديد الحرارة ولا بارد يتعذر فيه العرق واما بالتفصيل فان يكون فيه اقله ثلثة بيوت وان يكون البيت الاول فيه معتدلا لا يعنى الحر فيه يحر ولا يبرد وان يكون البيت الثانى غير مكرب وان يكون البيت الثالث غير ساذج شاق ولا مانع للنفس المستقيم والحمام الحار جدا يسيل الاخلاط الجامدة الى اعماق الاعضاء فيحدث اما سدد واما اورام واما ويصعد الى الدماغ فيحدث اما صداعا شديدا واما سرساما واما سيلان الرطوبات الى التجاويف الغائره فيحدث عنه صرع او سكتة اما صرع فان كانت السدد ناقصه واما سكتة فان كانت تامه واما الحمام البارد جدا فانه يحرك المادة الى التعرق حركه ناقصه فيحدث من ذلك آفات

وربما حدث منه شبه الجرب والحكة وربما احدث الزكام وربما احدث المغص **تدارك ضرر الحمام الحار** اما من المشروبات فالمطفيات مثل رب التفاح ورب السفرجل ورب الحماض ورب شراب التمر الهندي وشراب البنفسج وشراب الكدر وشراب النيلوفر وشراب الورد والسكنجبين وغير ذلك غير مبرد بالثلج واما من الاطليه فالصندل وماء الكزبرة والخل على الكبد والقلب ووضع لخلخة من دهن الورد ومن الخل على الراس معتدلة الحر والبرد وترك الرجلان ساعة فى ماء بارد ثم بعد قليل يصب منه شئ يسير على الكتفين ثم بعد ساعة يمسح الراس به ثم يصب قليلا قليلا على البدن وينبغى ان يكون الماء البارد معتدلا ليس بشديد البرد وينبغى ان لا يكون بغتة بعد الحمام الحار ثم يؤمر بالنوم على مراقد ناعمة معتدلة **تدارك ضرر الحمام البارد** فان تمتا ماء سخين معتدل مقدار ما يحمله الطبع ويصب على الراس قبل الخروج بساعة ويدام التدلك والتمرخ والغمز والحيلة للتعرق ثم كما يخرج يدم صب الماء الحار على الراس وحده ثم يتعمم بعمامة معتدلة فى الحر وكثيره فى شدة البرد ويخرج وينام **فيمن اخطا ودخل الحمام دفعه وخرج دفعه** هؤلاء يخاف عليهم اما ان كان مزاجهم حارا اما فى الدخول فان يصيبهم انشار الحرارة الغريزية ويعقبه ضعف القلب والخفقان واما فى الخروج فان يصيبهم نوازل حارة وسحج الامعاء اوجاع المفاصل ومن كان بارد المزاج فيخشى عليه اما فى الدخول فالسكتة الفالج والخفقان واما فى الخروج فالجمود والشخوص وسلس البول والرعشه **علاج من دخل الحمام دفعه** فمن هو حار المزاج ان اندرج فى استفراجه الى البيت الاول وبرش تحت ابطه الايسر ماء الورد دفعه وان يوخذ فى ثوب مبرد ولا يمسه الماء البارد دفعه ثم يعالج بما يعالج المتضرر بشدة حر الحمام واما من كان بارد المزاج فان يعالج بذلك يسقى شيئا من رب التفاح مع قليل دوا المسك وينوم **علاج من خرج عنه دفعه** اما حار المزاج فان يصب عليه وعلى راسه ماء حار كثير ويلف راسه بخرق مسخنه وينوم واما بارد المزاج فان يجلس فى بيت حار جدا ويتشق بدهن ياسمين او دهن السوسن او دهن النسرين ويطلى الراس بالخلخلة من السنبل والسعد ويدلك الاعضاء ويسقى مثرود يطوس او ترياق الاربعة ويطعم طعاما فيه ثوم ويسقى من الصرف سياسين او ينوم **فى الماء المالح** فى الحمام ينفع من الجرب والحكة الا انه يحلل الجلد ثم يكثفه اذا لم يكن حكة احدثها ويهزل البدن ويضر بالعين ويحدث النوازل والرمد ويكدر الحواس **فى الماء الشبي** يكثف الجلد ويقبضه وربما احدث حمى يوم والابدان النحيفه ربما وقعت منه فى التشنج **فى الماء الكبريتى** والنفطى هذا كله يفسد مزاج جلد البدن ويهيئه للعفونه ويحدث الزلات واذا اطال فى هوائه المقام يخيف منه الاستسقاء وما اكثر ما يحدث عنه اليرقان **فى الماء الحديدي** فى الاغتسال منه منافع كثيره ولا يحدث منه كثير الضرر فان كان شئ فيكثف الجلد **فى تدارك ضرر الماء المالح** الاغتسال بالماء البارد والطين الطيب ينفع فيه ثم بعده الاغتسال بالماء الحار العذب ثم التدلك بدهن الورد الطيب الرائحة بالرفق وتواتر الاغتسال بالماء العذب بعده **فى استعمال الدلك** والتمرخ والغسل فالمعتد البدن اذا دخل الحمام فليقعد فى كل بيت ساعة ثم يصبر حتى يندى بدنه ويكاد يعرق فيصب الماء اولا على الكتفين وساير الاعضاء ثم على الراس ثم يحلق الراس ثم يتغمز ويتدلك بالرفق ويعنى بالمفاصل ولا يفعل فى ذلك شيئا منكرا لا لاصحاب الربو لتحلل الاخلاط من رئته او شيئا هو لا لصاحب الخام لتحلل خامه من مفاصله **فى** خطاء من افرط **فى التدلك** من افرط

فى التدلك ان كان حار المزاج او يابسه عرض له سقوط قوة وهيجان مرار وربما كان سببا
للحمى وان كان ممتلى البدن عرض منه حركة الاخلاط **فى تدارك الدلك** اما القسم الاول
فعلاجه التمرخ بدهن الورد ودهن البنفسج وتناول الغذا اللين المطفى مثل الكشك
والمح وتناول الاشربه المطفئه مثل سكنجبين وجلاب ولمن احدث ذلك فيه اعتقال
الطبيعة شراب النيلوفر فى تدارك الماء الشبى هو الاغتسال بالماء العذب بعده مرارا
اغتسالا شديدا ثم التدلك الشديد حتى يعرق ثم الاغتسال بعده ثم التمرخ بدهن بابونج او
دهن الخيرى ثم النوم **فى تدارك ضرر الماء الكبريتى والنفطى** الاغتسال بالماء المعتدل البارد
ثم التمرخ ثم التعرق الاغتسال بالماء الفاتر بدهن ورد خام ثم النوم بعده **فضل الماء البارد
فى الحمام** اما ان كان الحمام حارا ففعل الماء البارد فيه فعل الخروج عنه معافصه واشد علاجه
علاجه واقوى واما اذا كان الحمام باردا ايضا ففعله فعل الهوا البارد فاذا الذى كان علاجه
ما قبل و**فضل فعل الماء الحار فى الحمام** هو فعل الهوا الحار الشديد فيه واقوى الا انه لقصور
مدته يكون اقل تاثيرا ولانه لا يرد على القلب يكون اخف نكاته وعلاجه شبيه بذلك العلاج
وشراب التمر الهندى ولمن احدث به ذلك اسهالا وشراب التفاح والسفرجل والحصرم
فى خطاء من تصرفه معه فى المعتاد وجع المفاصل والتمدد فى العضلات وربما تبعه حمى
يوم وعلاجه الاغتسال بالماء الحار والتدلك بالرفق بدهن بابونج والزيت الطرى وان لم
يسكن بذلك وجب ان يقتصد على كل حال فى اليوم الثانى من الحمام **فيمن استعمل قبل او بعد
الحمام حركات شاقه** واما الحمام المعتدل فلا يضر كثير مضرة لمن افرط فى الحركه واراد حركه بعد
الحمام حركات شاقه بل اذا كان معتدلا ولم يمكث فيه مقدارا يعرق فيه كثيرا بل انما كان المكث مقدارا
ما يستفاد من رطوبته كان نافعا لمن عرض له حركه شاقه فانه يتضرر بها من يطيل المكث فى الحمام
حتى ياخذ الحمام رطوبته فوق ما يعطيه ومن وقع له هذا ادى الى الدق اذا استد السخونه بالقلب
او الاستسقاء اذا انحل الحار الغريزى وبرد مزاج الاحشاء **تدارك ذلك** الاغتسال بالماء
البارد وصب الدهن المفتر شتاء والمبرد صيفا واللبن الحليب على الراس واخذ المفاصل فى
لعاب الخطمى مضروبا مع دهن بنفسج وشرب الشراب الابيض مع مزاج وافر وحسو المرق المتخذ
من مدقه الطيور اذا الحملان وان ظهر برد فى الاحشاء فعلامته رداءة الهضم والنفخ والجشاء
الحامض فتداركه شربه من دواء الكركم ويقطر دهن البنفسج فى الاذن لمن غلبت عليه
المرار ودهن الخيرى لمن بردت احشاءه نافع فى هذه العله **المقام الكثير فى الحمام** يفعل
فعل الحركة الشديده والعلاج مثل ذلك **والحمام على الطعام** يوجب سددا فى الكبد والعروق
لانجذاب المواد الغذائيه الغير المنهضمه الى ظاهر البدن لسيلان الرطوبات اليه بالعرق
والسدد يتبعها الامراض السديد مثل الاورام وامتناع الغذاء عن ظاهر البدن والاسهال
الكاين بالادوار والحميات العفنيه اذ سده اخذ اسباب العفونه **وتدارك ذلك** استعمال
سكنجبين بزورى والاستفراغ الضعيف بايارج فيقرا واستعمال الاغذيه الخفيفه عده ايام
فيمن شرب فى الحمام شيئا باردا مثل الماء البارد والفقاع هذا خطر عظيم جدا لان الشى البارد
السيال اذا حصل فى المعده فى الحمام وقد تفتحت المسامات وتخلخلت المنافذ فقد يهجم دفعه
على الكبد والقلب فبردهما تبريدا شديدا وانهك الحرارة الغريزيه واضعف جميع الاحشاء وهيا
للاستسقاء **تدارك ذلك** تناول شئ يسير من الصرف او شربه من دواء المسك بعد الحمام

او دوا الكركم او دوا اللك او مثرو ديطوس او تكميد الكبد والقلب بحرق حارة او تناول
غذاء مبرد وللكرنب خاصية فى دفع هذا الضرر ومن البقول الراس ومن الاشربه
شراب الجزر وشراب الافسنتين وشراب حند تقون **دخول الحمام والبدن ممتلى** هذا
ايضا خطر لانه يحدث منه عفونه فى الاخلاط المحتبسه فى البدن وحركتها واورام فى الاحشا
مثل ذات الجنب وذات الكبد وذات الريه ويخاف منه آفات الدماغ واورامه واما الحميات
فاقرب الاشياء منه **تدارك ذلك** اذا اعقب ذلك ثقلا او اعيا او سوس فترو او تمدد
فينبغى ان يبادر الى الفصد ويستخرج من الدم مقدارا صالحا فان زال بذلك يسكن والا استفرغ
بشراب الفواكه وتناول الاشربة المانعه عن العفونه مثل رب السفرجل ورب التفاح ورب
الاجاص وغير ذلك ويطلى الكبد والقلب بالاطليه الموافقه مثل ماء الكزبرة والخل وعنب
الثعلب مع قليل كافور وصندل **المقالة الرابعة فى ذكر الاغذيه وفى الطعام** مضار الاكثار
من الطعام والامتلاء الاكثار من الطعام يورث قلة اصابة البدن من الغذا الزايد فى جوهره
وكثرة الخام فيه والسدة فى المنافذ وانهاك القوى الطبيعيه والعفونه والحميات المختلطه والربو
وعرق النساء والنقرس واوجاع المفاصل **تدارك ذلك** الانة الطبيعة بالاغذيه الملينه
للطبيعه اما البارد المزاج فمثل مرقة الكرنب وماء الحمص واما الحار المزاج فمثل مرقة السلق ومرقة
العدس والكشك والمح وان يدهن هذا اما الحار المزاج فشراب الورد ويجتنب شراب الاجاص
والتمر الهندى لانه يضعف المعده مضافا الى ضعفها المكتسب من ثقل الاغذيه واما البارد المزاج
فلعقه من شهريارن او المعجون المكولى او الكمونى ثم يخفف الطعام بعده يوما او يومين ويتعمل
الرياضه ان لم يكن سبقت اسباب موجبة للامتلاء **فى ضرر الاقلال من الغذاء** قد يعرض
لكثير من الناس ان يجوعوا جوعا شديدا فى زمان القحط او فى الاسفار او فى المحن او فى الاسباب
الاخر من الامراض فيوجب ذلك سقوط شهوته وقوته ويهيئ الدق والغشى وربما وقع لبارد
المزاج النوع من الدق الذى يعرف بالشيخوخى **تدارك ذلك** لا ينبغى لهؤلاء ان يسرعوا
الى استيفاء الاغذيه دفعه وقد رايت خلقا عظيما ماتوا بسبب انهم لما خرجوا من القحط
العظيم الواقع بحارا فى هذه السنين وكانوا استعملوا الحشايش فى اغذيتهم ولم يمكنهم تحصيل
الخبز واللحم فوجدوا الخبز واللحم لما رخص وكثر دفعه وتناولوا منه فماتوا وقد كنت اوصيت
خلقا كثيرا منهم بالتدريج فتخلصوا فمن وقع له هذا فينبغى ان يسرع اولا فيما يلطف من الاغذيه
ويخف مثل اجنحه الطير وماء الشعير وغير ذلك ثم قليلا قليلا ياخذون فى تناول الاغذيه
المعتاده وان يدمنوا فيما بين ذلك مضغ الكندر وتنبيه المعده بادخال الريشه فى الحلق من
غير ارادة القى وبذلك يفيق لما تحت الشراسيف وان يجعل الغذاء دفعات متواتره كل دفعه
قليلا جدا فانهم بهذه الحيله يمكن ان يتخلصوا **فى ضرر الاغذيه الحارة** اما خفيفه الجوهر مثل
الثوم واما ثقيله الجوهر مثل الباذنجان وما كان مثل الثوم فان مضرته فى الدماغ اكثر ومن
خاصيته تسخين الدم وتعفينه واما ثقيله الجوهر فمضرته بالاعضاء السافله اكثر ثم يولد دما
سوداويا فيضر بالكبد بالمضادة وبالطحال بالتوريم والمسك وساير الاعضاء بمشاركتهما
ونكايه القسم الاول اسرع واقرب الى التدارك ونكايه القسم الثانى ابطا وابعد من التدارك
تدارك ذلك اما القسم الاول فما يغير المزاج ويبدله ويطفيه ومع ذلك فيه رد فى تقطيع
مثل السكنجبين او ما فيه منع الابخره من الدماغ كشراب الورد وشراب السفرجل وشراب الكمثرى

واما القسم الثاني فينبغي ان يستعمل عليه ما يطفي ويفتح السدد ويقطع ويطلق الطبيعه واصلح
ذلك كله السكنجبين البزوري والافيتمون وربما فعل الشراب الرقيق الابيض فعله ومن
كثر استعماله لهذه الاطعمة الحارة الغليظة فليتبادر الى الفصد والاسهال مما يقع فيه افيتمون
وهذه الاطعمة مثل الباذنجان ولحم الجزور ولحم الفرس ولحم الاتن والقديد والسمك المالح
وما يجري هذا المجرى واذا لم يستعمل الاستفراغ خيف منه الجذام والبهق الاسود والقوابى
وحميات الربع واورام الطحال وانواع من الصرع والبواسير والدوالي وداء الثعلب
والحيه وداء الفيل والاكله وما اشبه هذا **في ضرر الاغذيه البارده** الاغذيه البارده منها
ما هي خفيفه مثل لج وماء الشعير ومنها ما هي ثقيله تميل الى الرطوبه مثل السمك واللبن
الحامض ومنها ما هي ثقيله تميل الى اليبوسه مثل العدس ومثل السفرجل العفص والخفيفه
منها ما لا يوثر فوق تبديل المزاج ابرادها واما الثقيله والرطبه فتولد الخام فتتبعه الفالج
واللقوه والرعشه وعرق النساء والحصا في الكبد وانواع من الصرع والسكته وامراض
اخرى شبيهه بهذه واما الثقيله اليابسة فتولد السوداء الساكن فتتبعه اورام الطحال
والسرطانات الساكنه والدوالي والوسواس فاذا عفن احدث ما قلناه قبل في الثقيله
الحارة **في تدارك ذلك** اما البارده الخفيفه فتقابل بما يبدل المزاج ويدر البول مثل
ماء العسل والشراب الصرف وشراب الراس واما الباردة الرطبه الثقيله فينبغي ان
يجتهد في اسراع اخراجها من البدن وكذلك اليابسة الا يمن تحوجه اليه المعالجة والمداوا
وينبغي ان يستعمل على الثقيله الرطبه الكموني والفلافلي واذا ابطا خروجه الشهرياران
والترى الا ان احس الانسان في مزاجه مقاومه فينبغي ان يتركه على الطبيعه ثم في آخر الامر
يتبعه ماء العسل وسكنجبين بزوري قوى البزور ليغسل ما بقي منه ويحلوه ويفتح سدده
واما الثقيله اليابسة فينبغي ان يوخذ عليها الشراب العتيق الصرف لمن هو غير مفرط حر
المزاج المكتسب والسكنجبين الافيتموني القوى البزوري لمن كان مفرطا سو المزاج الحاد
ثم ينبغي في الغذا الباقي ان يقابل بالضد المعتدل **في ضرر ما هو ضعيف القوام من الاغذيه**
معنى قولنا انه ضعيف القوام انه من رطوبة غير جيد المخالطه ليبوسة حتى يتميز عنه بسرعة
ثم يكون رطوبته سريعة الاستحالة الى كل طبيعه تصادفه وهذا مثل اللبن والخوخ والمشمش
والبطيخ وما اشبهه وما الطري شبيه بهذا وخاصية هذه الاشياء سرعة الاستحالة اذا انهت
ومن استعمل مثل هذا الطعام فصادف في معدة من انتقل اليها او بلغما انتقل اليه ويسرع
اليه مول العفونة الى اي مادة كانت استحال اليها فتتبعه اما حمى صفراويه واما حمى بلغميه
في الاكثر **تدارك ذلك** ينبغي ان يستعمل على هذا ان كان الطبع حارا فسكنجبين ساذج
وان كان المزاج باردا فسكنجبين البزوري او ماء العسل وبالجمله على ما يدر الطبيعة
فان وقع في هذا تقصير اجتهد في التعرق **وفيما يعرق الاغذيه الضعيفه القوام** هي اغذيه
قليله القبول للهضم والاستحالة مثل الارز والذرة وما اشبههما ويتولد عن مثله الرياح
واحتباس الطبيعة واوجاع الاحشا لثقلها وامراض الخامه **تدارك ذلك** ان يشرب عليها
في اول ما يتناول اما حار المزاج فالشراب الرقيق اللطيف او ماء العسل الكبير المزاج واما
بارد المزاج فالشراب الصرف وشراب العسل القوي ثم يتبع ما يهضم وينزل ويزلق ذلك
مثل الترى مع دهن اللوز وشهرياران مع الزيت والعرق في الادهان الازلاق **في ضرر**

الاغذيه البشعة البشع بالطبع ينفر عنه القوى الطبيعيه في الاعضاء فيقصر في الهضم والامساك
والدفع والجذب لحدوث منها افعال مضطربه فيه ثم يفسد بالبشاعة مزاج فم المعده ويفسد الشهوه
تداركه اما القي واما تناول ما تشتهيه النفس عليه اما حلو واما مر واما حامض بحسب الشهوة
والحامض المحلى فيه خاصيته ازالة البشاعة **ضرر الاغذيه** الدسمه تضعف المعدة ولا سيما
فمها وتسدد المنافذ وتمنع الغذاء عن النفوذ ولكنه يغذو كثير **تدارك ضرره** تناول القابضات
الباشعة عليه مثل السفرجل والمقطعات مثل الخل والسكنجبين والاحتيال في سرعة انزاله
من اتباعه مما يحلوا مثل ماء العسل والسكنجبين البزوري او يدرع مثل ماء الجبن وحب الرمان
والحصرم والسفرجل **ضرر الزهومه** سرعه العفونه مع ساير ما قيل في الدسومه **تدارك ضرره**
استعمال ما قيل في باب الدسومه ولكن مطيبا بدارصيني والقرفة والابازير الطيبه والحلتيت
اذا طرح منه شيء يسير في الاغذيه ابطل زهومتها **ضرر الاغذيه الحارة** وهي مثل الثوم والبصل
ان تلذع المعده وتسلي بفم المعدة وتسقط القوى الطبيعة الاربعه وتحدث في سطح المعدة
والامعاء قروحا **تداركه** ان يتناول عليه ما يضاده بالطعم مثل الحلاوات وفي دفع اللذع
مثل الدسومات وفي التفه وعدم التاثير الطعم اصلا كالنشاء وما يحدثه كبقلة الحمقا والبقلة اليمانية
والقرع والقثا والقثد وللقرع اثر كثير في دفع مضار هذه الاشياء وينبغي ان لا يستعمل في
مقابلة هذه الاغذيه الخل فانه يغير فعلها بلذعه **المر** يضاد المزاج والشهوة والطبيعة لانه ابعد
الاشياء عن جوهر الغذاء اذ جوهر الغذاء هو الحلو على راي جالينوس وربما اورث تشنجا **تداركه**
تناول الحلاوات والدسومات الحقيقة واستعمال الطيب شما ومضغا **الحامض** ضرره
بالمعده والكبد شديد تخشينه وجلائه للرطوبات الواقعة على وجوه الاعصاب وظواهرها
ويشده النطفيه وبا للذع المضاد للقوى الحسيه ويحدث فواقا وتشنجا وكزازا **وتداركه**
ما تغري مثل لعاب بزر قطونا وقرع وصمغ اعرابي ونشاء والحلاوى المطبوخه اوبرحب
مثل المرق الدسمه اوبلذ الحس مثل الاغذيه اللحميه الموافقه للمزاج بالجوهر دون الكيفيه ودسم
دهن اللوز المقشر وللسمن مع اللبن خاصة في دفع هذا الضرر **ضرر الخشن القابض**
هو القولنج وينشف الرطوبات العزيزيه **تداركه** تناول الاجاصية والمشمشية والكشكية
مع دهن كثير **ضرر النافخ** القولنج والصداع ومنع هضم الطعام والنفخ وفتق العروق والشرايين
والدوي والطنين **تداركها** مضغ الكندر والكمون وتناول الفودنجي والكموني وقلة شرب الماء
عليه واذا اتى عليه ساعات اربع تناول عليه من الشراب قدرا معتدلا **في تناول السريع
الانهضام على بطي الانهضام** ان السريع الانهضام اذا تنول على بطي الانهضام انهضم قبله
واذا انهضم وجب ان يندفع الى الامعاء ويبرد فلا يجد الى ذلك سبيلا اذ العسر الانهضام
تحته فيبقى ويعفن ما يقاربه من الطعام ويولد اخلاطا رديه ويصعد الى الدماغ الابخره المضرة
المفسدة **تدارك ضرره** الاولى ان يسهل بعض المسهلات السليمة المذكورة مثل الاجاص وشيرخشت
وشراب الفواكه ولعوق الفواكه لحار المزاج وشهرياران والافسنتين لبارد المزاج وله علاج
آخر وهو ان يتناول شيئا من مبطئات الهضم بجوهره اقوى الفعل حتى لا يوجب امتلاء على امتلا
بل يفعل الغرض بكمية يسيرة منه ودوائه فيه مثل الكزبرة اليابسه والجبن الرطب والسفرجل
العفص وبزر قطونا وبقلة الحمقا **المزلق** قبل بطي الانهضام اذا اتبع المزلقات مثل البطيخ
والمشمش والاجاص والتوت شيء من الاطعمة التي لها قوام بلا فصل ونزلقت تلك واسرعت

الانحدار الخدر منا منها قبل انهضامه فى المعدة والخدار الغذاء الى الكبد فى الماساريقات
ولم ينهضم بعد ولم يستحيل تمام الاستحالة فاورث سددا تدارك ذلك اما الاغربه على سرعة
الخروج واما تناول المحسنات قبل الطعام على المزلق ان امكن او بعده ثم الاضطجاع والنوم
على اليسار ثم استعمال المدر المفتح للسدد مثل الشراب او سكنجبين بزورى او ماء العسل بحسب
الاحوال على ما قيل ضرر العصار بعد الطعام قريب من ضرر المزلق من وجه وبعيد منه من وجه
فشبهه من جهة سرعة احداره لما رق ولطف من الطعام وبعد عنه من جهة ابطائه باحدار
ما كثف منه فنضر ضرر المزلق ونضر ضرر المعفن تداركه استعمال الملينات المرخية عليه وما
يشبهه الاجاص والتمر الهندى والشيرخشت والنشوقه والمحمطار المزاج وعليه الحرارة ويوافقه
ونعرفه مما قيل والملوكى وشهريارات لبارد المزاج بل الفانيد والعسل فانهما اولى واوفق ثم
نعالج بعد خروجه من الخلا والتفتيح والادرار مثل ما سلف الممكث فى المعدة كالكزبرة وضرر
التعفين تداركه نشبه ما قيل فى الباب المتقدم المعين على التعفن اذا تنوول شئ من شانه
قبول التعفن ثم اعقب ما يعفن عليه كالثوم والكرنب كان ضرره سرعة العفونة تداركه تناول
المطفيات المقطعة كالسكنجبين او القابضة مثل رُبّ السفرجل ورُبّ التفاح ورُبّ الحصرم
المعين على الانعقاد وهو مثل الجبن واللبن والخل عليه وما اشبهه ومثل الجبن على البيض
والسفرجل على السمك ومثل هذا ضرره التخمة والقولنج علاجه ما يقطع ويحلل مثل جوارش حب
الحسن واخر الامر القى بماء الشبت ما دام فى المعدة واذا حصل فى الامعاء استعمل شهريارات
وملوكى وما اشبه ويحل من شيافه مطلقة معتدلة القوة ادخال الطعام على الطعام نضرهذا
من ثلثة اوجه احدها ان القوة لا تكون بعد استراحته فى الغذا الاول ولزمها الغذا الثانى
وتنضجه فتؤدى ذلك الى اضعافها والثانى ان المنهضم يخالط غير المنهضم فيجرى كذلك فى
العروق ويحدث السدد والثالث ان المنهضم يخالط غير المنهضم فيحبس معه ريثما ينهضم هو
فيحتبس الى النفوذ معه فيعفن لطول مكثه وزيادة مكثه على الواجب الطبيعى فيه تداركه ليس
الا القى والا فالاسهال ثم الجلاء والغسل بالمذكورات فى ساير الابواب ثم طول الجوع والنوم
الكثير عقيب ذلك الطعام والرياضة عقيب ذلك النوم فيمن يتناول طعاما مستحيلا الى
مادة موجودة هذا مثل ان يتناول عسلا على مرة او لبنا على بلغم والاولى ان يسقا قبل التناول
لئلا يكثر المادة الردية باستحالة الغذا اليه فيحدث كل نوع امراضه الخاصية به المذكورة
تداركه ان يسقا هذا الطعام او يقابل بالضد ان كانت المادة مرة شرب شراب الحصرم
والتفاح وشراب الرمان وسكنجبين ومن الاغذيه القثا والقرع وبقلة الحمقاء وينفع منه
منفعة عظيمة بزر قطونا مع سكنجبين ثم بعد مضغه يعقب بمسهل مثل الاجاص والشوق
والتمر الهندى وان كانت الماده بلغما فان يشرب الصرف واما العسل وسكنجبين راوندى
وجوارش كمونى ثم يسهل بعد مضم بالملوكى وسفوف التربد مع زنجبيل وايارج اسهالا يسيرا
ولا تغافل عنه فان مضاره شديده فى الرياضة الفضلات منها ما هى فى الغذا الاول وينقى
بالبراز والبول ومنها ما هى فى الغذاء الثانى والثالث وهى الفضلات التى يبقى فى ناحية الكبد
والمراره والطحال ثم فى الاوردة والشريانات ثم فى الفضلات ثم فى المفاصل وهذه اذا تعوقت
واحتبست داءا سقى البدن فلا فضل ووجه اخراجها اما ما كان منها اقرب الى الامعاء فبالكيات
فالمدرات والرياضة واما ما كان اقرب الى غور الاعضاء فبالرياضة والملينات والمدرات

المتوسطة لا ينفع منها اللهم الا ان يكون اسهالات قوته فوق الذى يجرى فى العادة واما الرياضة
فانها وحدها تكفى فى الامرين جميعا فتطلق الطبيعة وتدر وتعرق وايضا ما كان من الاغذية
قريبا من ان ينهضم وهو بعد خام اعان عليها بتقويه الحرارة الغريزيه والرياضة جليله
فى حفظ الصحة وضرر التقصير فى الرياضة وادخال الطعام على الطعام المتقدم بعد
ما انهضم ولكن لم يستعمل رياضه ضرر هذا اكثر من ضرر ادخال الطعام على الطعام وذلك
لان الطعام اذا دخل على الطعام ففى اكثر الامر سقل فيحدر ويخرج ولا يكون فضلاته وفساده
يتغلغل اغوار الاعضاء فعن قريب يمكن ان يستفرغ باد فى ملين للطبيعه ما كان احتبس منه
من المنافى للبدن واما الذى يحتاج ان اندفع بالرياضة نفضلات غابرة تتغلغله اعماق
الاعضاء تداركه اما ان كان هذا كثر ثم احدث تمددا او وجعا مبرحيا او تعبا بلا سبب
ووجعا فى الاعضاء فبالاسهال القوى او المعتدل بحسب ما يحسن من ذلك واما ان لم يكن
كثر فبالجوع والرياضة الشاقة المتعدية للاعتدال ثم استعمال المدرات بعد الرياضة والملينات
مثل سكنجبين بزورى او سكنجبين افتيمونى وسكنجبين بزورى وفيه تربد مع دارصينى
بقدر معتدل الحركة على الطعام يفسد الطعام ونضر من ثلثة اوجه احدها انها تخضخضه
خضخضه فلا يلزم سطح الآلات المحتويه عليه فلا ينهضم والثانى ان الحرارة الغريزية
ينتشر الى ظاهر البدن ويبقى باطنه باردا ويعدم القوة الهاضمه ما يحتاج اليه من الحرارة
الغريزيه والثالث انه يحدر الطعام وما لم ينهضم بعد فيفعل ما قيل تداركه الاجتهاد فى
بعض ذلك الطعام كل الاجتهاد ثم غسل آثاره بما تقدم القول فيه فى الابواب المتقدمه
السكون الكثير ضرره تفجج الطعام ومنع الفضلات الثانية والثالثة عن التحلل وحبس
المواد فى المفاصل والفضلات وتجميدها فيها تداركه تدارك عدم الرياضة واما مقارنة
الطعام لشئ من الاحوال المسخنه والمبرده النفسانية والطبيعيه فيرجع الى شئ مما قلناه
المقالة الخامسه فى الماء والمشروبات فى اكثار شرب الماء هذا نضر من ثلثة اوجه احدها انه
يضعف الحرارة الغريزيه فى الاعضاء بالكليه فاما الاعضاء الرئيسه فيعرض لها حينئذ
ضعف القوى الطبيعية الاربع واما الاعضاء الآلية الثانيه فيصيبها ضعف عن الحركات
والارتعاش وثانيها ان القوة المميزه فى الكبد تضعف عن تمييز جميع المائيه عن الدم فاما
ان ينصب المائيه الى ناحيه ما بين الصفاق والمراق فيحدث الاستسقا الزقى او ينفذ مع
الدم فى الاعضاء فيحدث الاستسقا اللحمى وتضعف القوة المميزه فى الكليه فيحدث منه
سلس البول مع عسر فيه وضعف الكليه وثالثها انه يسهل الطعام ويحدره قبل الوقت تداركه
اما لمن مزاجه بارد فان يشرب عليه دواء اللك فى الشراب واثاناسيا او مثروديطوس
حتى يدرّه بقوة واما حار المزاج فان ياخذ عليه مدر البول ومعجون البزور والشراب
اللطيف الريحانى ثم يهجر الماء البارد بعد ذلك ويصبر عليه ويجعل غذاءه ما يدر ويسكن
العطش ايضا مثل اسفاناخيه وسفرجليه فى ضرر الماء الآجامى الماء الآسن الآجامى
يبطئ نزوله عن المعدة ويفسد الغذاء فاما العطش فيزداد به واما القوة فتضعف به
ولانه ليس بماء صرف بل فيه ارضيه كثيره فيتولد عنه خلط اما بلغمى رخامى او سوداوى فلذلك
يكثر امراض الطحال لمن شربه كثيرا ويعرض البواسير والاستسقاء لسوء مزاج الكبد وسلس
البول لسوء مزاج الكليه تداركه ان امكن ان يقطر مثل هذا الماء ثم يشرب اما بالقرع والانبيق

واما بصوفه يوضع على فم وعاء يغلي فيه ويعصر او يرق برا ويوق على خبز وتفاح او سفرجل
فهو اصوب واما ان شرب وهو على حاله فينبغي ان يوخذ عليه معجون نزرا ويندو ويوخذ عليه مدر
البول الكثير ويشرب عليه شراب صرف وللبصل خاصية في مقاومته اذا اكل نيا وان شرب
الانسان بعد شربه نوم شرابا صرفا يسيرا على الريق ولم يكن من مزاجه مانع انتفع به شديدا
ضرر الماء الكبريتي هذا الماء يحرق الاخلاط ويعفنها فيعقبه في الابتداء حميات صفراويه
في آخره حميات سوداويه لاحتراق الدم به والسوداء الذي يتولد منه يكون سوداء رديا
اعني الذي يسمى مُرّة سوداء ومضار هذا الماء اليرقان والحكة وحمى غب وحمى مطبقة والصداع
والرمد والنوازل الحادة وعسر البول والخفقان تداركه ان امكن ان يصعد كما قلنا مرارا فهو
اصوب وان شرب مع الخل وطرح فيه طين ارمني او طين مختوم كثر ضرره واما اذا شرب
على حاله فان شراب الرمان ممزوجا بشراب البنفسج يكسر من ضرره كسرا شديدا او سكنجبين السكر
متخذا بالخل وعصارة سفرجل مقاوم له حينا وبزر البقلة الحمقا مسحوقة ثم الماخوذ لبا به في شراب
البنفسج والتفاح نافع وشرب ماء الورد عليه ايضا نافع ثم الاغذيه الخفيفه الدسمية التي يقع
فيها الزيت والسمن واذا ظهر منه ضرر فان لم يكن معه حمى شرب اللبن والسمن سخنين عليه
وان كان حمى شرب ماء الشعير مع سكنجبين وماء الرمان المز الماء الشبي ضرره القبض وامساك
الطبيعه وتخشين الصدر وافساد الصوت وعسر البول وتضييق مسام الغذاء والنحافة تدارك
ضرره استعمال الدسومات وتجرع دهن الزيت او اللوز عليه وشرب رقيق من الريحاني ومن
الاشربه شراب البنفسج وشراب الاجاص وماء الشعير مقاوم جداله واما الحمص مع دهن
طيب اي دهن كان من الادهان الماكوله نافع منه وانفع الاشياء في مقاومته الحسو المتخذ
من النخالة والسكر وجوارش اللبوب الربوب نافع منه منفعه غير قليله الماء الزاجي ضرره
مُركب من ضرر الشبي والكبريتي فيحدث من القبض والخشن شبيها بما يحدثه الشبي ومن
التعفين واحراق المواد شبيها بما يحدثه الكبريتي وضرره بالرئة ابلغ تداركه شرب شراب زوفا
البارد عليه وتناول شراب الورد مع رُب السوسن وماء البطيخ الهندي المستخرج منهُ
بعد طبخه في الطين او ماء القثد والقثا ولعاب بزر قطونا وحب السفرجل مع بنفسج مرتا
كلها مقاومات له الماء الزنجفري هو شبيه الضرر بالماء الكبريتي ولكن له خاصية تقريح الامعاء
تداركه شبيه بتدارك الماء الكبريتي وزيادة استعمال ما يمنع قروح الامعاء مثل اقراص الصمغ
واقراص الطباشير مع شراب البنفسج ليقاوم قبضه الشديد وبزر قطونا نافع منه جدا الماء
الزنجاري هو شبيه ايضا بالماء الكبريتي الا انه اعظم منه نكاية من وجه وهو تقصيره لافواه العروق
وتاكله لها واحداث بول الدم واسهال الدم ونزف الدم من الرئة تداركه استعمال اقراص
كهربا عليه واستعمال السماقي والانبرباريسي واقراص الطين المختوم يدفع ضرره بقبضه
وبالترياقيه التي فيه وشراب العناب مغليظه للدم واستعمال لعوق الخشخاش فانه يمنع ضرره
في الرئة والكلتين ويتامل تاثيره انه في اي الاعضاء اشد فيعالج بما يخص ذلك العضو
ويخص الكبد وما يتصل به اقراص الكهربا والرئة اقراص الخشخاش والامعاء اقراص الطين
المختوم والكلتين اقراص الكاكنج واقراص الخشخاش الجلناري في الماء النوشادري الماء النوشادري
مثل الزنجاري واصعب منه وخاصيته في الدماغ والعينين تداركه فليستعمل جميع ما استعمل في
تدارك الزنجاري مع نطفة شديده باقراص الكافور وشمه والخالخ بارده وعلى الراس من

دهن الورد والخل والماء ورد والصندل وعصارة البقول البارده والاكتحال بماء الكزبره
والاثمد المرتى بالحصرم في الماء النحاسي هو اضعف من زنجاري وشبيه به في الماء النفطي هو
اضعف من الكبريتي وشبيه به في الماء المالح خاصيته احداث ظلمة البصر وثقل السمع والدوي
في الراس والحكة تداركه التطفيه بالربوب البارده التي ليس فيها شديد قبض واستعمال
الدسومات على ما قيل في الابواب المتقدمه والاكتحال بالتوتيا المرتى بماء الحصرم ويقطر
دهن الخيري في الاذن الماء الزعاق يعفن ويحدث الحميات الصفراويه ويخاف منه الاستسقا
تداركه استعمال الاشربه الحلوه مثل الجلاب وشراب البنفسج واستعمال ما برد من اللبوب مثل
لُب البطيخ والقثا والقثد والقرع الماء الحامض يحرس الامعاء والمعده ويعني ويحدث
الاستسقاء تداركه استعمال الملطفات مثل الكارع مع الكمون وماء يكسر النفخ مثل كرويا وصعتر
وتناول شراب الجزر وشراب الراس ومن الاغذيه البيض النيمبرشت ومخاخ العظام مع
ملح مطيب في ضرر الماء على الريق تضعيف المعده واحداث النوازل بتبريد الدماغ من وجهين
احدهما لمشاركه المعدة والثاني لتصعيد البخار المائي الصرف وتبريد الكبد والطحال ويهيئه
للاستسقاء تداركه تناول شئ يسير من العتيق الصرف عليه ثم التعجيل في تناول الخبز اليابس
والكعك المسحوق والسويق ومامن خاصيته ان ينشف المائيه ويحبها عن سرعه النفوذ حتى تقاوم
تبريده بالشراب العتيق او العسل ونفوذه بما يغلظه ويثخنه في ضرر الماء على الطعام والامتلاء
التخلل بين الطعام وما يشتمل عليه من آخر المعدة حتى يعوقه عن الهضم ويطفيه عن قعر المعده
الى فمها وكسر القوة الهاضمه وتضعيفها ببرده وتنفيذ الغير المنهضم منها بسيلان جوهر الماء وكثيرا
ما يوجع الكبد والمعده تداركه تناول العاصرات عليه مع الادرار سريعا مثل السفرجل فانه يخرج
المائيه بسرعه ثم يدبره وليس شئ في هذا الباب كالسفرجل الا انه ينبغي ان يشرب بعد الهضم شئ
من الشراب او العسل ليكسر ما اجتمع عليه شرب الماء الكثير والسفرجل من التبريد او يوخذ شئ من
بزر الكرفس مع الفانيد وان احدث وجعا في المعده والكبد عولج بالكموني وان احس بفساد
الطعام من ذلك فمال الى الدخانيه اسهل بشراب الفواكه او الحموضه اسهل بشهرياران ولا ينبغي
ان يقصر في ذلك ضرر الماء على الحركه العنيفة او تخلل البدن بسبب اخر هو شبيه بما قلناه من شرب
الماء في الحمام وتداركه شبيه بتداركه ضرره على الجماع احداث خفقان القلب وضعفه خاصه بعد
ما قيل في شرب الماء في الحمام عامة تداركه شم المسك وشرب دواء المسك الحلو اما لحار المزاج ففي
شراب التفاح واما لبارد المزاج ففي شراب الصرف وتناول الزرعوني ضرر الفقاع افساد الكبد
والدماغ والقلب والمعده والطحال والامعاء والكلى والمثانة وانما كما ثم توليد الرعشه والفالج
والجذام والبرص وسلس البول وحصاه المثانه والاستسقاء وهو اخر الاشياء بالعصب وهو
مضاد للباه والجماع فانه يبرد ويرطب ويعش الرطوبه التي على وجوه الاعصاب ويحدث النوازل
الرديه والخنازير تدارك ضرره استعمال الجوز واللوز واللبوب واستعمال مدر البول ويجتنب
شرب الشراب عليه وشربه على الشراب لان الشراب ينفذه بسرعه الى اغوار الاعصاب والمفاصل
بل ينبغي ان يلعق عليه العسل والسمن ويستعمل المدر الكثير والزرعوني ترياق الفقاع من جميع الوجوه
وخير الفقاع ما اتخذ من الخبز واكثر فيه الدارصيني والسداب والفودنج ضرر الاكثار من الشراب
اما لمن كان شديد حرارة المزاج فاجتماع المرار في احشائه وعروقه وغلبة الدم عليه ومخافة ان
يصيبه الامتلا الذي يحسب التجاويف والاوعيه فيحدث السكتة الدمويه والموت فجأة واما لمن كان

بارد المزاج فانه تصيبه امراض العصب كلها من وجهين احدهما ترطب فاحش وهو من فعل
الخمر والثاني انقلابه الى الخليه وخدشه بذلك الاعصاب فتحدث من ذلك السكته البارده
والسبات ولثار غوس والفالج والرعشه واللقوه والخدر ويكون هذا اسلم من الذي تتولد
من اسباب اخرى لحقه المواد المتولده من الشراب تداركه اما صاحب المزاج الحاد فينبغي ان
يديم الفصد والاستفراغ بشراب الفواكه ويستعمل شراب الرمان كثيرا فانه ترياق لهم واما صاحب
المزاج البارد فينبغي ان يديم استعمال اقراص الافسنتين واقراص الشيطرج فيماء الاصول
القوي ويستعمل ايضا الرياضه واذا احس بمبادي الثقل والاختلاجات استفرغ بحب اصطمخيقون
ضرر الشراب القوي الاسود احراق الدم وافساد الاخلاط وتورم الحجاب والدماغ والسل
تداركه شرب شراب الرمان مع شراب البنفسج واستعمال سكنجبين ساذج حامض مع ماء الشعير
واستعمال اللخالخ الباردة المذكورة على الكبد والقلب والدماغ وتناول اقراص الصندل
الصغير والتنقل عليه بالسفرجل والعناب وميل الغذا الى الحموضات ضرر الشراب الرقيق المائي
بالابدان البلغمية احداث النوازل وامراض العصب تداركه استعمال الشراب الزوفا الخشخاشي
القوي عليه مع قليل اثاناسيا مداف فيه وايضا احد ترياق وتجبل مع عسل لعقه او لعقتين
في اليوم الثاني والرياضه ان لم يكن البدن شديد الامتلاء وغمز الفقار والمفاصل بالعنف
ضرر الشراب العفص توقف الطبيعه وتعكر الدم تداركه تناول الشراب الحلو عليه بعد الرويق
او شراب العسل ولحار المزاج الشراب الابيض الممزوج بشراب البنفسج على ان حار المزاج
قليل التضرر به ضرر الشراب على الخلا الدق والاورام في الاحشاء والحميات العفنه والصداع
الغالب تداركه سويق الشعير عليه لنشفه ويكسر قوته وتناول طباشير مع طين ارمني والتنقل بالعناب
والسفرجل فان اضر فاولى الاشياء لمقابلة الرمان الحامض ورب الحصرم وان اضر شديدا اشرب
اقراص الكافور ولا يستعمل السكنجبين عليه فان الحلو لا يفيد كثير منفعه بل ربما ضر به واستعمال
الى المزاج والحامض يلذع ويلين بحموضته وتزيد نكايته على نكايه الشراب ثم ينبغي ان يعتني باللخالخ
من خارج على الكبد والقلب والدماغ فيمن تناول الشراب وهو محموم او مصدع تدارك
ذلك ان كان مع امتلاء شديد فينبغي ان يبادر الى الفصد ويخرج الماده الرديه حتى يخاف
الغشي وقد يسبق الفصد ساعه شرب ربوب الفواكه المطلقه مثل رب الاجاص ورب
التشوق وشراب البنفسج وان لم يكن امتلاء فشراب اقراص الكافور في شراب الورد
وشراب الاجاص واللخالخ وصب الماء الحار الكثير على الراس دون ساير الاعضاء الشرب
على ضيق نفس وتدارك ذلك ينبغي ان يشرب عليه شراب الخشخاش ممزوجا بشراب البنفسج
وما كان الماء ماء الورد ويخفف الغذاء الشراب على الرمد في ابتدائه وتدارك ضرره
ينبغي ان يبادر الى الاسهال بطبيخ الهليلج في الحال ويتناول الكزبره اليابسة مع بزر قطونا
وسكر عليه كما شرب ويلخخ اللخالخ البارده على الدماغ وبزر الكرنب مما ينفع في مثل هذا الحال
اذا تنوول به مع الكزبره وجلنجبين سكري طري مثله فيمن شرب الشراب على احد الانواع
الامتلاء الثلثه ودفع ضرره ينبغي ان يبادر قبل ان تحدث اورام وحمى ويفصد فصدا بالغا
ويشرب اما صاحب المزاج البارد فلعوق الكرنب مع ماء الرمان واما صاحب المزاج الحاد
فشراب الخشخاش مع ماء الرمان وشرابه والغذاء سماقيه بعد الفصد وشوقه قبل الفصد
واجاصيه ضرر الشراب على الخمار شديد الصداع والغثيان والدق والحميات الصعبه

واورام الاحشاء تداركه الاجتهاد حتى سقيا بسكنجبين والماء الحار ثم يعصر الرمان المز الكثير
ويشرب منه يسيرا يسيرا حتى يثبت فان وقع القي عاد اليه مرة اخرى فاذا اسكن القي استعمل
رُب الحصرم وشرابه ويجعل غذاءه الهلام والقرايص والسمك الصغار واغتسل ونام
واستعمل البزر قطونا مع الخل على الراس وعلى المعده مبردا اللهم الا في الشتاء فانه يضر به
الراس مفترا او المعدة معتدل البرد المقالة السادسة في الحركات في الحركة الكثيره الحركة
الكثيره تسخن اولا تسخينا شديدا وتجفف ثم في آخره تبرد ومن مضارها الاولى التعفن
وتسيل المواد الردية الى اعماق الاعضاء ومن مضارها الثانيه امراض العصب الباردة
وسقوط القوة وربما اورث الخفقان والغشي التدارك ينبغي ان يغتسل اما في الصيف
فبما بارد واما في الشتاء فبماء عذب فاتر وبخر بخورا كافوري ويحسى من المرق اللحمية التي
ليس فيها غير اللحم المدقوق والحمص شئ ولا يفرط فيه ثم يمرخ بالدهن ويفرق مفاصله به
ويستنشقه ويقطره في الاذن ويحلب اللبن على الراس وينام ويستريح مدة ويتلطف
غذاه او لا فيغتذي بنيمبرشت الصفره واجنحه الطيور ثم يتدرج الى الغذاء المعتاد اللهم الا
عند سقوط القوة فيعطى ماء لحم قوي مع شئ من الشراب الريحاني في الحركة الشديده فعلها قريب
من فعل الكثيره في التسخين واقل منه في التحليل تداركه ينبغي ان يكون الى تبديل المزاج الحار
امثل منه الى الانعاش بالتغذيه فيسقى ربوب الفواكه والماء البارد بعد سكون القلب السخن
في السكون الكثير يولد الخمام وامتناع الاوتار عن طاعة العضل في الحركات وبلاده الحواس
تداركه ان كان تمادى ذلك فالاستفراغ بحب اصطمخيقون او حب القوقايا وان كان غير
طويل المده فالرياضة الشاقة والتدلك والغمز في الحمام الحركة على الاستفراغات ينبغي ان
يتحاشا عليه مرقة اللحم مع شراب ريحاني ويشرب صاحب الحرارة شراب التفاح مع المفرح
البارد وصاحب البرودة الشراب الصرف مع المفرح الحار او دواء المسك قد سبق القول
في ضرره وتداركه وهو انه يحمض ويمنع الهضم ويحذر قبل الهضم ويورث السدد تداركه
الحيله في اخراجه واطلاقه ثم يعقبه بما يفتح السدد ويغسل آثار ضرره المتقدم ثم يخفف
الطعام بعده في السهر الشديد الكثير هو شبيه بالحركة الكثيره الشديده الا ان اغلب ضرره
بالدماغ والقلب وتداركه تغريق الراس بدهن البنفسج وتنشيقه وتقطيره في الاذن
وشم ماء الورد وشرب الشراب الكثير المزاج حتى يرطب الدماغ والاستحمام الخفيف بالماء
العذب المعتدل السخونه وتحسي مرقة اسفاناخ وقرعيه وسلقيه ويتناول شراب التفاح
ولخلخة القلب بالاطليه البارده في النوم الكثير يفعل فعل السكون الكثير الا ان مضرته
بالدماغ اكثر وتداركه شبيه بتدارك السكون الكثير الا انه ينبغي ان يعتني بالدماغ زياده
اعتنا فيستعمل المعطشات ويتشمم المسك والحلتيت ويتغرغر بالمري والخردل والايارج فيقرا
وان اوجب الحال الاستفراغ استفرغ بحب قوقايا او حب الايارج في مضرة الجماع الكثير
والجماع المتكلف والغير المشتهى مضرته النقصان في جوهر الروح الحيواني وتضعيف القلب
والخفقان وظلمة الحواس وسقوط القوة والتهيؤ لجميع امراض العصب لبارد المزاج والدق
لحار المزاج تدارك ذلك لما كان ضرر هذا الباب على الوجهين احدهما ميلان المزاج الى
البرودة وعلامته ان يصغر النبض ويتفاوت او يبطى ويحس ببرد في الاعضاء ويتاذى
الانسان بالبرد ويستريح بالحر والثاني ميلان المزاج الى الحرارة والدق وعلامته تواتر النبض

مع السرعة ووجدان التهاب بعد سكون حركة الجماع وكرب واستعمال عقيب الطعام فالتدارك
على وجهين فالذين يميل مزاجهم الى البرد ينبغي ان يسقوا الشراب الريحاني ويطعموا ماء لحم مدقوق
طبخ بالرفق حتى يقعد فيه طعم اللحم مضروبا بصفرة البيض مبزرا بدارصيني وقرنفل وشقاقل
ويشموا المسك ويتناولوا من دواء المسك وان يمزجوا ما يحسونه بالشراب وان يستعملوا الهيه
بالبصل والكراث وان يكثروا من الحمص وان يشربوا نقيع الحمص ممزوجا بالشراب ويستحموا
بماء حار ويتمرخوا بدهن البابونج ودهن الورد مخلوطين وان يناموا على استقامة الطعام
المبرز وان كانت المعدة قوية استعمل البصل المشوي والجزر والسلجم المشويين مع ملح فيه بزر
الجزر او ملح الاسقنقور واما من يميل مزاجه الى الحرارة فيحتاج ان يستعمل ما يجتمع فيه معينا ن
النطفية وتوليد بدل ما تحلل من المني وهذا مثل القرعية والسلقية والبيض النيمبرشت
صفرة وبياضا وحلوا المن والترنجبين والكشك المزني مما الحسك الرطب وحسوا متخذا من كشك
وحمص مطحونين ومخاخ الدجج والديوك والسمك المشوي وهو حار معتدل في الصغير والكبير
والحلوا المتخذ من شكر ولوز مقشر مطحون وبزر الخشخاش مطحون يستكثر منه استكثارا ويستعمل
سوسنجان مع سكر ولوز فان له خاصية في هذا الباب ويتحسى مرقة اللحم ويشرب شراب التفاح ويشم
الكافور قليلا ويبرد القلب بالنافخ **في ضرر ترك الجماع لمن اعتاد** هو اوجاع المفاصل
والانثيين وثقل الراس والحركات ووجع الركبة **تداركه** استعمال الجماع ان امكن والا فاستعمال
سفوف بزر فنجنكشت وبزر سذاب مع سكر لصاحب برد المزاج وبزر الخس وبزر البقلة
الحمقاء لصاحب حر المزاج وتناول الاغذية القليلة اللحم والحامضة وسد الاشربة على القطن
ضرر الجماع على الخلاء هو شبيه بضرر الجماع الكثير **وتداركه** شبيه بتداركه الا انه بالغذاء اللحمي
اوفق والاحتراس فيه من الدق اولى بالقرّاص الهندبا **ضرر الجماع على الامتلاء** هو شبيه
بضرر الحركة على الطعام الا انه اشر واكثر ضررا واوغل بالطعام الغير المنهضم الى اعماق الاعضا
وربما حدث منه القولنج العصب **تداركه** ان يتربص حتى ينظر هل يميل الغذاء الى اللين او النفخ
او الاعتقال وهل يوجد لمس في النواحي من الاعضاء فان مال الى اللين يترك حتى ينزل ثم
شرب بعد ذلك ماء الحمص المطبوخ ممزوجا بشيء من الشراب شربا وافرا ثم يشرب عليه معجون
الكندي ولمن هو ابرد مزاجا فيجون اثاناسيا ثم يحسي المرقة اللحمية لما سض ويشرب نقيع الحمص
بلا طبخ وان مال الى النفخ شرب عليه الكموني حتى يزول النفخ وان اعتقل البطن اطلق اما غا
يزلق ان كان الغذا احتباسه العشقة وخشونته مثل الارز والجاورس والمزلق مثل شراب
الفواكه وخيار شنبر مع شيء يسير مما يحلل ويفتح مثل الدارصيني والتربد وان كان للزوجيه
ورطوبته اعتقل يستعمل عليه ايارج فيقرا بقدر او شهريار ان **في الجماع مع الفصد** ينبغي ان
يبادر من فعل هذا ويتحسى من المرق اللحمية على النسخة التي قلناها في باب الافراط في الجماع
مع الفصد ينبغي ويصطنع بدهن الخروع او يصب منه شيئا على المرقة ويضرب صفرة البيض
المسخنة مع الشراب ويذر عليه شيئا يسيرا مقدار شعيرة من المسك ويشربه ويطبخ تفاحية
بلحم مدقوق طبخا حتى يبطل طعم اللحم ثم يصفيه ثم يعصر البصل ويصب ماءه فيه ثم يروق الشراب
ويصب فيه جزءا من عشرة اجزاء من الماء الذي فيه ثم ياخذ دقيق الحمص والباقلا ويذر
عليه حتى يصير مثل حشو دقيق ثم يغليه غلية ثم يصب فيه صفرة البيض ثم يحساه لا دفعة
ولكن يسيرا يسيرا شيئا بعد شيء ثم يستحم بالماء الحار ويعرق الدماغ بدهن الاس والورد

وينام ويدلك في شحم الماعز المذاب المصفى او دهن الورد مضروبا بشحم البط **في الجماع مع
الاسهال** ضرر هذا اشد **وتداركه** اولا فان شرب رب التفاح مع المفرح او دواء المسك
ثم يمضغ الكندر ساعة ان لم يحدث غشي ثم يحسى الزيرباجة شيئا يسيرا ثم يحسى المرقة المذكورة
ثم يتناول عليه قطعة سفرجل يمضغ ماءه ويرمي ثفله ثم ينام فان وجد نفخا شرب الريحاني
شيئا يسيرا واما ان وقع غشي فلا بد من تجريعه ماء اللحم مع الشراب وتعريق المفاصل كلها
في الدهن واطعامه كعكا منقعا في شراب ريحاني ورش الماء البارد وماء الورد على وجهه
تدارك ضرر الجماع مع ضعف الكلية استعمال الحبوب مثل الجوز واللوز والبندق والجلوز
وحب الزلم وحب الفلفل وحب الخضراء مع تمر فان كان الضعف من سوء مزاج حار فاللوز
وبزر الخشخاش والسكر على نحو ما قلناه قبل **تدارك ضرر الجماع مع الحصاة** استعمال الجوارش
الزرعوني ومثروديطوس **تدارك ضرر الجماع مع الصداع** لخلخلة الراس بلعاب بزرقطونا
ويمرخه بدهن الآس وهو افضل وشد الفصدين والفخذين والساقين عند الجماع ونشر
لعاب بزر الكتان **تدارك الجماع مع الرمد** شبيه بتداركه مع الصداع ويقطر ماء الكزبرة
الرطبة مع بياض البيض في العين وتعلق محجمة بين الكتفين بالنار والنوم مستلقيا
تدارك ضرر الجماع لاصحاب اوجاع المفاصل ينبغي لهؤلاء ان يرفقوا عند الحركة ويلينوها
وان ياخذوا قبل ذلك مفاصلهم المتوجعة في بزرقطونا ساعة ويشدوا المفاصل المعادلة
لمفاصلهم بالوضع العالية للسافلة واليمنى لليسرى شدا وثيقا ثم يخفف الغذا ويستعملوا القي
وينقوا الدماغ بدهن الاس مخلوطا بدهن البابونج **تدارك ضرر الجماع لاصحاب الامراض
الباردة العصبية** ان يستعملوا جوارش اسقنقور ويدعوا تمريخ المواضع الالمة بدهن قسط
وجندبيدستر ويستعملوا ماء اللحم القوي ممزوجا بالصرف القوي العتيق ويكثروا ويطيلوا
ويبطوا الاستحمام ويشموا المسك والعنبر دائما **تدارك ضرر الجماع لحار المزاج** هو ماء اللبن
وترنجبين كما قلنا والخشخاشية واللوزية **تدارك ضرر الجماع ليابس المزاج** استعمال اللحم
وصفرة البيض ولبارد المزاج استعمال ماء اللحم مع الابازير القوية المذكورة ودهن الخروع
المقالة السابعة في امر الاستفراغ فيمن اضربه الفصد يعالج بما عولج به من اضربه الجماع
فمن قصد على شرب ماء كثير هذا يخاف عليه الاستسقاء لانه فاح الماء محدرا مع الدوام
الى اعوار الاعضاء فينبغي ان يستعمل بازاره ان كان حار المزاج فبالمدر الكاكنجي وان كان
بارد المزاج فبمثروديطوس والمدر الكثير والشراب الصرف فمن قصد على تناول شيء
مستيسر للاخلاط يخاف عليه جري الاخلاط النائية مجرى الاغذية في العروق بعد الدم فيجب
ان يشرب قبله اما ان كانت حارة فربوب الفواكه الحامضة واما ان كانت باردة فمطلق
يميل الى الحرارة كلعقة من معجون خيار شنبر فاما ان وقع ذلك فينبغي ان يجتهد في التعريق
بعد شرب ماء يمنع العفونة وحركة الاخلاط اما الحار المزاج فربوب الفواكه واما البارد
المزاج فمثروديطوس وان كان التعريق لا يستوفيه اشتغل بالغذاء الموافق المضاد للاخلاط
لكسر رداءتها وما يجري منها في العروق **فمن يشرب بعد الاسهال ماء كثيرا** يخاف عليه الاستسقا
وامراض العصب والسحج **تداركه** ان يرد ذلك كما قلناه في باب الفصد ثم يشرب اثاناسيا
او دواء اللك او دواء الكركم شربة واحدة ان لم يكن من حرارة المزاج ما يمنع عنه فان كان
فالادرار ثم ينبغي ان يتناول بزرقطونا مغلوا وبزر كتان مغلوا والصمغ مع دهن الورد

كاف من يتناول الطعام فى وقت الاسهال لخاف عليه السحج والسرد فان احتبس البطن
لاجله احتمل شيا فه وان خرج فانه لخاف الهيضه الشديده فينبغى ان يجتهد فى حبس الطبيعه ثم
يتناول المعريات مثل صفره البيض والاكارع وبزر قطونا وما شبهه **فيمن اكل الطعام بعد
احتباس الاسهال** ينبغى ان يجتهد حتى يتقيا فان لم يكن يتناول الكموني ان راى نفخا
وقراقرا ومعجون خبا ويشرب فى اليوم الثانى ان راى اعتقالا ويرتاض فى اليوم الثالث
رياضة معتدله ويشرب بعد الرياضة قدحين ثلثه من الشراب ويستعين بالنوم فانه ان كل
وان خرج غير المهضم ويهيج علاج السحج بما قلنا واما منع الاسهال وتدبير من مالم يسهل فهو
موجود فى الكتب وليكن هذا كافيا فى غرضنا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبيه محمد واله

رسالة للشيخ ابي علي بن سينا في الادويه القلبيّة كتبها الى الشريف السعيد ابى الحسين علي
بن الحسين الحسني رحمه الله وقال ورد على امير السيد ان اجمع لمجلسه مقالة يشتمل على
احكام الادويه القلبيّة اتحرى فيها الاختصار فتلقيته بالطاعة واسئل الله تعالى التوفيق
والعصمة **فصل** ان الله سبحانه وتعالى خلق التجويف الايسر من تجويفي القلب خزانة
للروح ومعدنا لتولده وخلق الروح مطيه للقوى النفسانيّة تسرى بها في الاعضا الجسدانية
وجعل التعلق الاوّل من القوى النفسانية مختصا بالروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الاعضا
البدنيه وخلق الروح من لطيف الاخلاط وبخاريتها كما خلق الجسد من كثيف الاخلاط
وارضيها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة البدن الى الاخلاط وكما ان الاخلاط
انما تتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يودى الى صورة واحدة مزاجيه يستعدها الممتزج لقبول
الاحوال التى لم تستفد من البسايط كذلك الصفوة من الاخلاط انما تتجوهر منها الروح لامتزاج
بين اربعة اصنافها يودى الى صورة واحده مزاجيه يستعد بها الروح لقبول القوى النفسانيه
التى لم تستفد من البسايط بل مبدا ما من الفيض الالهى المخرج لها من القوة الى الفعل اذا تم
استعداده لكمال من غير فتور ولا بخل وكما ان لكل عضو مزاجا خاصيا وان كان من اخلاط
باعيانها في الجوهر وانما حدث لكل منها مزاج خاصي بسبب نسب مقادير الاخلاط وهيئة كيفية
الاختلاط كذلك ايضا لكل واحد من الارواح التى فينا الحيوانيّة والنفسانيّة والطبيعيّه
ودواضعها مزاج خاصيّ وان كانت من صفوات خلطية باعيانها في الجوهر وانما حدث
لكل منها مزاج خاصيّ بسبب نسب مقادير صفوات الاخلاط وهيئة كيفية الاخلاط وكما ان
الاعضا المتكونة كثيره بالعدد والعضو الذى هو اوّل متكوّن واحد بالعدد ويتصل تكونه
تكون ساير الاعضاء بحسب اختلاف المذاهب في ذلك الواحد كذلك الارواح فينا
متكثره بالعدد والروح التى هى اوّل الارواح المتكونه على راى اجل الحكماء واحده وتكون
في القلب ثم تسرى وتنفض وتنفد في ساير الاعضاء الرئيسه واذا استقر في كل واحد منها
استفاد هنالك مزاجا خاصيا اما في الدماغ فتستفيد المزاج الذى به تستعد لقبول قوى
الحسّ والحركه واما في الكبد فتستفيد المزاج الذى به تستعد لقبول قوى التغذيه والتربية
واما في الانثيين فتستفيد المزاج الذى به تستعد لقبول قوى التوليد وان كانت مبادى
هذه القوى عند هذا الحكيم من القلب كما ان مبادى قوى البصر والسمع والذوق وغير ذلك
عند مخالفيه في الدماغ لكن الروح انما تستعد عندهم لقبول هذه القوى بالحقيقه وبالكمال
عند عضو آخر اما للبصر فمزاج الرطوبة الجليديه اذا خالطت مزاج الروح واما للسمع فمزاج
العصبه المفروشه في سطح الصماخ واما للذوق فمزاج الرطوبة التى يولدها اللحم الرخو الذى
تحت اصل اللسان وقوم من هؤلاء المخالفين راموا ان يقولوا ان القوة تحملها الروح من
الدماغ من غير حاجة الى مزاج العضو الذى تصير اليه بل ذلك العضو نافع في فعل القوة
لا في جوهرها لكن البحث المستقصى افسد عليهم هذا المذهب وصح ان القوة التامة انما
تكتسبها الروح عند عضو العمل اى الالة على ان مثل هذا قد قاله قوم من اصحاب الحكيم

الاجل ايضا في القوى النفسانيه انها كلها تفيض في الارواح من القلب من غير حاجة
للروح الى الاعضاء الاخرى كالدماغ والكبد في الاستعداد لقبولها لكن الانصاف
لا تسوغ هذا المذهب فابطله **فصل** ليست الحيوة ولا شئ من الكمالات والخيرات
مبخولا بها من لدن الحق الاوّل تعالى وتقدس والفيض الاول بل القوابل قد تكون حائلة
عن الاستعداد لقبولها اذ ليس كل قابل قابلا لكل شئ ولذلك ليس يمكن ان يقبل الصوف
صورة السيف وهو صوف والماء حقيقة الانسانيه وهو ماء والاجسام العالمية قد قبلت
الحيوة الا ما يقل عدده وقدره منها اما العدد فان الاجسام الغير الحية هى العناصر الاربعة
وما يقرب منها في الطبيعة واما القدر فلان جملة العناصر الاربعة يكاد ان لا يكون لها
عند الكل قدر محسوس وهى اصغر من كل فلك من افلاك التداوير كثيرا ولا يبعد ان
يكون في الكواكب الثابتة ما هو اعظم منها والقياس يوجب ان يكون هذه الجملة بالقياس
الى فلك زحل كنقطة من دايرة فكيف بالقياس الى ما فوق فلك زحل وعند المحققين ان
ان السبب الذى لاجله لم يقبل هذه الاجسام صورة الحيوة هو ما خالفت به ساير الاجسام
البسيطه والمركبة الحيّة وهو كونها متضادّة الطبايع اذ لطبيعة كل واحد منها ضد وبسبب
ذلك بعدت عن مجانسة الاجسام السماويه جدا وكانت الاجسام السماويه مستعده باشرف
انحاء الحيوة الجسمانيه وهذه العنصريه بعيده جدا عن الحيوة واما المركبات فان الامتزاج
يكسر منها كنه التضاد ويحدث فيها صورة المزاج والمزاج وسط بين الاضداد والوسط
لا ضدّ له فيستعد لذلك لقبول الحيوة وكلما امعن المزاج في جهة التوسط ازداد الممتزج
قبولا الزيادة كمال من معنى الحيوة واذا اعتدل جدا حتى تكافات الاضداد فيه وتباطلت
على السوية استعد الممتزج للاستكمال بالحيوة النطقية المشاكلة للحيوة السماويه وهذا
الاستعداد هو في الروح الانسانى فالروح بالجملة جوهر جسمانى يتولد من امتزاج العناصر
ضاربا الى شبه الاجسام السماوية فلذلك يحكم عليه انه جوهر نورانى ولذلك قيل للروح
الباصرة شعاع ونور ولذلك تنبسط النفس اذا ابصرت النور وتستوحش في الظلمة لان
ذلك مناسب لمركبها وهذه مضادة **فصل** يشبه ان يكون الحكماء واتباعهم من الاطباء
قد اتفقوا ان الفرح والغم والخوف والغضب من الانفعالات الخاصة بالروح الذى في القلب
ثم كل انفعال انما يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل وانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد الاستعداد
للجوهر المنفعل وضعفه وقد فرق الحكماء بين القوة والاستعداد بفرق لطيف وهو ان القوة
تكون على الضدين بالسويه والاستعداد لا يكون على الضدين بالسويه فان كل انسان
يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للحزن
فقط وكذلك الحكم في الغضب والخوف وساير الانفعالات فاذن كون الروح فرحة ومغتمة
بالقوة غير كونها مستعدة لاحدهما دون الاخر ويشبه ان يكون الاستعداد استكمالا للقوة
بالقياس الى احد المتقابلين فقد ظهر من هذا انه ان كانت الروح لها من حيث هى بالقوة
ان يفرح ويحزن معا فليس لها من حيث نفس الاستعداد الا احدهما ثم من الظاهر ان
القوة على هذين الامرين يلزمها كما يتجوهر وان الاستعداد المتعيّن لاحدهما ليس يلزمها
وانما يعرض لها بسبب وعلة **فصل** الفرح لذة ما وكل لذة هى ادراك الحصول الكمال
الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو والعرف الطيب للحاسّة والشعور بالانتقام

للقوة الغضبيه والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانه او المتوهمة وكل كمال
هو امر طبيعي وينعكس وكل شعور بامر طبيعي وينعكس وكل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ
وربما اتفق فى بعض القوى ان لا يلتذ الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية فيظن ان
اللذة خروج عن الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يجوز ان يكون
لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرف فى كتاب
سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات اما بيان هذا فى مسئلتنا هذه فهو ان من المدركات
ما لا تدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات وان الكيفية انما تحس بها ما دام العضو
اللامس مضادا فى الكيفية وينفعل منها فاذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو
فلم تحس به اذ كل حس فهو باستحالة ما والشئ لا يستحيل عن نفسه ولا تتاذى صاحب الدق
بالحرارة الشديدة التى هى اشد من حرارة الحمى المحرقة وتتاذى صاحب المحرقة بما هو دون ذلك
وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارية على الاعضا
ومزاج الاعضاء يخالفها والاطباء يخصون ما يجرى مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوى
وما يجرى مجرى الحمى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف فقد تبين ان السبب فى عدم الالتذاذ بما
يستقر من الكمالات المحسوسات هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتدا الخروج الى الحالة
الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان كان يحصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير
الطبيعية عرض ان كان اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك بسببها وليس الامر كذلك بل
السبب حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة واما السبب للاستعداد لها فهو كون الملتذ
على افضل احواله فى الكم والكيف حتى لا يكون فى جوهره نقصان وحالة غير طبيعية مما هو فيه
اما فى الكم فان يكون الروح الملتذة كثيرة المقدار فتشتد بذلك قوتها لان زيادة الجوهر فى الكم
توجب زيادة القوة فى الشدة على ما بين فى الاصول الطبيعية وايضا فانها تفى بكثرتها للبقاء
قسط وافر فى الانبساط الذى يكون عند الفرح واللذة فان القليل يحلل به الطبيعة فى ينضبط
عند المبدا ولا تمكنه من الانبساط واما فى الكيف فان يكون مزاجها فاضلا وقوامها فاضلا
جدا والنورانية التى لها وافرة جدا فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديدة جدا فهذه هى
اسباب الاستعداد للذة والفرح واضدادها اسباب الاستعداد للاذى وانا عنى
هنا فى اللذة وهى كالجنس عرفت فى الفرح الذى هو كالنوع والروح التى فى القلب واذا
كانت كثيرة المقدار كثيرة المواد التى تتولد عنها على قريب من الاتصال معتدلة فى المزاج
وفى القوام ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا كانت قليلة المقدار
كالناقهين والمنهوكين فى الامراض والمشايخ غير معتدلة المزاج كما للمرضى كثيفة غليظة
القوام جدا كما للسوداويين والمشايخ فلا تبسط لكثافتها او رقيقة القوام جدا كما للمنهوكين
والنساء فلا تفى بالانبساط او مظلمة كما للسوداويين كانت شديدة الاستعداد للغم **فصل**
المستعد للشئ يكفيه اضعف اسبابه مثل الكبريت فى الاشتعال فانه يشتعل بادنى نار لا تشعل
باضعافها الحطب فاذا كانت النفس ذات روح مستعدة للانفعال من المفرحات فرحت بادنى
سبب ولهذا اكثر الفرح لشارب الخمر حتى يظن به انه يفرح لذاته وليس كذلك فانه يستحيل
ان يحدث بالشئ اثر عن غير مؤثر بل الخمر اذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرا معتدلة المزاج
والقوام شديدة النورانية ساطعتها فاستعدت الروح للفرح وفرحت بادنى سبب من

الاسباب النافعة المفرحة ويكون باثرها عن الاشياء النافعة فى الوقت الحاضر اكثر
من تاثيرها عن الاسباب النافعة فى المستقبل ومن النافعة فى اللذة اكثر من تاثيرها
وكذلك باثرها من الاسباب النافعة فى الجميل وكذلك باثرها من الذى يكون بحسب
الظن اكثر من الذي يكون بحسب العقل والسبب فى ذلك ان القوى النفسانية التى
فى الدماغ المحتاجة روحها الى اعتدال من الرطوبة لتطيع لحركة الفكر ولاستعمال العقل
يكون عند الانتشاء شديدة الرطب فلا بد عن العقل ومع ذلك يكون كثيرة الحركة
عما يخالطها من البخارات المتصعدة المتموجة فبرطوبتها لا تذعن للتحريك الا ما كان
من التحريك القسرى الجسمانى دون اللطيف الروحانى وباضطرابها لا تذعن للتشكيل
ايضا الروحانى بل للتشكيل الجسمانى القسرى فتصعب على الفكرة الحقيقية استعمالها فتعرض
القوة العقلية عنها اعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها ثم
ان القوة الحيوانية فى القلب يكون فى الانتشاء شديدة الاستعداد للفرح ولا تتادى
اليها المفرحات الفكرية المحضة لما اوضحناه من العذر بل تتادى اليها المفرحات المتصرفة
فيما بين الحس والوهم التابع له المتقوى به او فيما بين الحس والفكر المعاضد له فى استعمال
القوى النفسانية المتقوى به فان الحس اقهر للروح الباطن واقوى على تحريكه من العقل
والعقل اذا استعصى ذلك الروح الباطن عليه اعين بالحس فتمكن منه كما فى العلوم الهندسية
وساير العلوم ايضا واذا كان كذلك قل تاثير المفرحات المستقبلة والجميلة والعقلية
فى نفس الشارب واستولى عليه تاثير المفرحات اللذيذة والظنية وخصوصا الوهمية
ولان استعداده شديد يكفيه منها اضعف اسبابه كما للصبى فيظن انه يفرح بلا سبب
وذلك مع لكن اسباب الفرح والغم منها قوية ومنها ضعيفة وايضا منها معروفة وغير معروفة
ومما لا يعرف ما قد اعتد كثيرا وكل من اعتد كثيرا سقط الشعور به والاسباب المفرحة
والعامة ما كان منها قويا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخرى فمثل تصرف الحس
فى العالم والدليل على الذاذة الحاش ضده وهو الاقامة فى الظلمة ومثل مشاهدة الشكل
والدليل على تفريحه غم الوحدة ومثل التمكن من المراد فى الوقت والاستقرار على
مقتضى القصد من غير شاكل وكذلك العزائم والامال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل
وتحدث النفس بالامانى والحادثة والاستغراب والاغراب والتعجب والاعجاب
ومصادفة حسن الاصغاء من المحاور والمساعدة والخزية والتلبس والتلبيس
والغلبة فى ادنى شئ وغير ذلك من الامور المحصاة فى كتاب ريطوريقا اى كتاب
الخطابة وهذه تختلف بحسب الاهواء والعادات والانسان لا يخلو عنها البتة ولا ايضا
عن الاسباب العامة التى تجرى فى ضعف التاثير مجراها الا ان الاستعداد اذا اختص
باحدى الجنبتين لا تنفعل عن اصحاب الجنبة الاخرى ما لم يكن قوته وانفعلت عن
اسبابها وان كانت ضعيفة فالسكران يدوم فرحه لشئ من هذه الاسباب وصاحب المزاج
السوداوى المظلم الروح يدوم غمه لما يقابل هذه الاسباب من اسباب الغم والوحشة
مثل ما يذكر الاخطار التى عرضت والالام التى قوسيت والاحقاد وما غلظ من المعاملات
والمعاشرات ومثل توهم المخاوف فى المستقبل وخصوصا الواجب من مفارقة هذه الدار
الدنيا التى تصرف عنها قناعة العاقل عما لا بد منه والفكر فى غيره من المهمات التى تجب

السعي فيها ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر لعارض والقصود عن المراد وامور اخرى
ما لا تحصى فهذه وامثالها من العوارض ترد على نفس المستعد للغم فتغمه ثم التخيل لقوته فى
السوداوى بعينه بايراد الاشباه والمحاكات لما يوحش ويغم ويكون كانها واقعة فلا يزال
فى غم وخوف والتخيل يقوى فى السوداوى لتبس مزاج الروح الموضوعة له فتضعف حركتها
ولاعراض العقل عن القوى الباطنة من قوى الحس والوهم لفساد مزاج الروح الذى فيها
واختصاص حركاتها عن مقتضى ما يعدله ذلك المزاج والكيفية الرديه المظلمه فصـــل
وليس كل اسباب الاستعداد للفرح والغم هى الاسباب التى تتصل بجوهر الروح فى كيفيته وكميته
بل قد يعرض اسباب اخرى نفسانية تعد الروح لاحد هذين الامرين ويشبه ان تكون
اعدادها للروح لذلك ايضا بتوسط حدوث شئ من تلك الاسباب التى هى داخلة فى
كيفية الروح وكميته اعنى بها ان تعتدل بها مزاج الروح او قوامه وتكثر مقداره ويتصل
طبيعته فتعد للفرح او يعرض شئ من الاسباب المضادة لها او يتغير مزاجه او قوامه
او تقل مقداره فتعد للغم فتكون تلك الاسباب الخارجة اسبابا اول هذه الجوهرية اعنى
العارضة لجوهر الروح اسبابا ثانية وقريبة وهذه الاسباب العارضة البعيدة تكاد لا
تنحصر فى عدد او يتسق تعديدها لكن كافتها كما اظن تنحصر فى معنى واحد وهو ان
كل فعل ذى ضد تكرر فان القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد تصير استعدادا والاولى ان
يوضح هذا المعنى بالاستقراء فنقول كما ان الجسم اذا سخن مرارا متوالية استعد بسرعة التسخين
وكذلك اذا برد وكذلك اذا تخلخل وكذلك اذا تكثف والقوى الباطنة تصير لها عند
تكرار افعالها وانفعالاتها ملكة قوية والاخلاق بمثل هذا يكتسب ويكاد ان تكون العلة
فى هذا هو ان الانفعال اللازم للشئ اذا احدث مناسب لجوهره والمناسب للشئ معاند
لضده والمعاند للضد اذا امكن مرارا نقص من استعداد القوة المقابل له فزاد فى استعداد
ضده الذى هو مناسبه وهذا بيان هذا المعنى بالاستقراء والقياس الماخوذ عن المشهورات
واما التحقيق البرهانى له فالكلام فيه مما طويل واذا كان كذلك فتواتر الغم يعد للتوحش
والغم وتواتر الفرح يعد للفرح واما النظر فى هذا الذى هو اشبه بالبحث الطبيعى فلان
الفرح يلزمه امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثانى تخلخل الروح لما يكلفها الفرح من
الانبساط ويتبع تقوى القوة الطبيعية ثلثة امور هى من اسباب الفرح وهى اعتدال
مزاج الروح وكثرة توليد بدل ما تحلل منها وحفظها عن استيلاء التحلل عليها ويتبع
تخلخل الروح امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطيف القوام والثانى لجذبه
المادة الغاذية اليها لحركتها بالانبساط الى غير جهة حركة الغذاء اليها ومن شان كل حركة
بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها اليها للامور الحاجة بنا الى ذكرها ويتبع فى ذلك الجذب
المياه المتاخرة عند سيلان المتقدمة وكذلك الرياح وكذلك الجلود فى المحاجم والمياه فى
الزراقات فتكرر الفرح لهذا المعنى يعد للفرح واما الغم اذا تكرر اشتدت القوة عليه
لان الغم يتبعه امران ضعف القوة الطبيعية وتكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء
الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرناه
فتبين ان تواتر الفرح يعد الروح للفرح وتواتر الغم يعد الروح للغم والفرح لا يعمل فيه
من الغامات الا القوى ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والمهنو بالغموم حاله بالضد

فصـــل ههنا حالة هى ضعف القلب واخرى هى التوحش وضيق الصدر ويتشابهان
وبينهما فرق وكذلك ههنا حالة هى قوة القلب واخرى هى التبسط وانشراح الصدر
ويتشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق بينهما لتلازمهما فى اكثر الامر ولان الاوليين
يظن بهما انهما حالتان انفعاليتان والثانيان يظن بهما انهما حالتان فعليتان ومن
طرفى كل واحد من القسمين فوق ظاهر اما اولا فليستا متلازمتين فليس كل ضعيف القلب
محزانا ولا كل محزان ضعيف القلب وايضا ليس كل قوى القلب مفراحا ولا كل مفراح
قوى القلب واما ثانيا فلان الحدود مختلفة فان ضعف القلب حاله بالقياس الى الامر
المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر به والتوحش بالقياس الى الامر الموحش من
جهة قلة احتماله والمخوف هو المؤذى البدنى والموحش هو المؤذى النفسانى واما ثالثا
فان اللوازم النفسانية متخالفة لان ضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر
قد يحرك الى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا فى الضد الهرب وهو البطش وكذلك فان ضعف
القلب اذا عرض عارضه فتر القوى المحركة وضيق الصدر كثيرا ما هاجها وحركها وفى
ضعف القلب انفعالان انفعال بالتاذى وانفعال بالشوق الى الحركة المباعدة وفى
ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالاذى وليس يلزمه ذلك الشوق على سبيل الطبع
بل ربما اختاره لغرض آخر دون نفس الشوق الى المباعدة فيكون ذلك شوقا اختياريا
لا شوقا حيوانيا وربما اختار البطش والمقاومة واما رابعا فلان اللوازم البدنية مخالفة
لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذى الذى يخصه جمود من الحرارة الغريزية
واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول المؤذى الذى يخصه اشتعال
من الحرارة الغريزية واما خامسا فلان الاسباب الاستعدادية مخالفة لان ضعف القلب
يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا
فى الضد الهرب فان ضعيف القلب اذا عرض عارضه فتر القوى المحركة وضيق الصدر
كثيرا ما هاجها وحركها وفى ضعف القلب انفعالان انفعال بالتاذى وانفعال بالشوق
الى الحركة المباعدة وفى ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالاذى وليس يلزمه ذلك الشوق
على سبيل الطبع بل ربما اختاره لغرض آخر دون نفس الشوق الى المباعدة فيكون ذلك شوقا
اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار البطش والمقاومة واما رابعا فلان اللوازم البدنية
متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذى الذى يخصه جمود من الحرارة الغريزية
واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول المؤذى الذى يخصه اشتعال
من الحرارة الغريزية واما خامسا فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب
يتبع لا محالة رقة الروح بافراط وبرد مزاجه وضيق الصدر قد يتبع كثافة روحه وسخونة مزاجه
فصـــل الدم الوافر الصافى المعتدل القوام لكثرة ما يتولد منه الروح الساطع النقى المعتدل
القوام والمزاج يعد للفرح والدم الصافى الزائد فى السخونة لكثرة استعماله وسرعة حركته يعد
للغضب والدم الرقيق المائى البارد الصافى يعد لضعف القلب والجبن ولان الروح
الذى يتولد منه يكون ثقيل الحركة الى خارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل منه الاستعداد
للفرح والغضب ويكون ايضا لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التولد والدم الغليظ والكدر
الزائد فى الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذى لا ينحل اما للغم فلما يتولد منه من الروح

الكدر واما للغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته واما لثبات الغضب فلانه كثيف والكثيف
اذا سخن لم يبرد وبسرعة فاما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع
انحلالا لان الروح المتولدة عن ذلك الدم اشد حرارة وهي مع ذلك غير كثيفة واذا كان
دما صافيا مشرقا مع ذلك كان مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زايدا في الحرارة
وهو في النوادر يكون صاحبه غير محزان فيكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه اقل
لان المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تهيئ الغضب لان الغضب حركة الى الدفع وللمفراحية
مناسبة للذة واللذة تكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه في الامور
عظيما ويكون شديد التسخن روحه ولذلك بعينه يكون قليل الخوف والدم الغليظ الغير
الكدر الزايد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يستد غضبه ويكون جنبه
الحد ويكون بليدا في كل امره سالما لان روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر الزايد
في البرودة يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب وثبت غضبه دون ثبات الحاد
المزاج الذي يشاكله في ساير الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقودا **فصل**
الحقد يكون لتقرر صورة المؤذي في الوهم ويقرر خيال الشوق الى الانتقام فيه ويكون
ذلك لان الغضب يكون له ثبات ما ولكن حركته الى الانتقام يكون غير شديدة جدا
ويكون الغضب ليس على قوي جدا ولا على ضعيف جدا واعلم ان الغضب ان كان سريع
الزوال لم يستقر صورته في الخيال فان انفسخت ولم تحدث حقدا اصلا واذا كان الشوق
والحركة الى الانتقام شديدين جدا عرض فيهما امران مانعان عن اشتداد الحقد احدهما
انجذاب النفس كله الى جهة الحركة النازعة الى الانتقام وشغلها الخيال عن التصرف في المعنى
المؤذي وايراد توابعه ولواحقه وتاكيد ارساخه في الذكر فان من شان القوى المحركة ان
تشغل النفس عن القوى المدركة وبالعكس ومن شان الظاهر ان يشغل عن الباطن وبالعكس
والثاني ان الشوق اذا اشتد جدا ولم يكن معه منه خوف بلغ من تاكيده ان صار كالمدرك
لمطلوبه عند الخيال فان الصورة التي تشتد اليها الحركة ويسرع نحوها جدا يتخيلها الخيال كالموجود
فاذا ارتسم في الخيال صورة المطلوب كصورة الموجود حصل في الخيال صورة كصورة
الشيء الذي عنده منتهى الحركة فيبطل الشوق عن الخيال ولا يتراءى فيه صورته فلا تستقر في
الذكر فلا يكون حقدا واما المؤذي اذا كان عظيما مثل الملوك ومهيبا فان الياس عن الانتقام
منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس فلا يتراءى صورة الشوق ولا
صورة الاذى في الخيال والوهم وانما يتراءى الخوف الذي شوقه الى الهرب لا الى البطش فلا
تستقر حينئذ صورة الحقد في النفس واما الصبيان والضعفاء فلان سهولة امكان الانتقام
منهم وقلة الخوف عنهم يكون كان الامر قد وقع فان السهل جدا يكاد ان يشبه عند الخيال
الواقع الموجود والخيال انما يجري على ما يتخيله لا على ما الامر بحسبه فاذا كان السهل عنده
كالحاصل يكون الانتقام من الضعفاء كالموجود فيسقط الشوق اليه اولا وهلة فلا يتراءى
ولا يكون والدليل على ان الرغبة في الخيال في باب الرغبة والزهد مبني على الحكايات
لا على الحقايق نفور الانسان عن العسل اذا شبه بمرة نقية وعن ساير الطعوم المستطابة
اذا كان الوان اجسامها واشكالها شبيهة بالوان واشكال الاجسام مستقذرة واسكانها
وان كان التصديق لا يقع به وكذلك ايضا اذا شبه بامر ما اما لشدة حركة الشوق واما السهولة

الوصول الحاصل الموجود يفعل الخيال عنه انفعاله عن الحاصل الموجود فلم يكن حقد فقد
ظهر ان المزاج الاخير مما ذكرناه قبل هذا الفصل مستعد للحقد جدا **فصل** الادوية التي
تفرح اما ان تفرح بشيء من العلل المذكورة المعروفة مثل تربية الروح كالشراب او بتنويره
وتلطيفه كاللؤلؤ والابريسم بما فيهما من الشف او جمعها ومنعها ان يسرع اليها التحلل مثل
الاهليلج الكابلي والكهرباء والبسد واما لتعديل مزاجها بالتسخين مثل الدرونج او بالتبريد
مثل ماء الورد والكافور واما التقوية مزاجها بالملاءمة الطبيعية الملذة مثل العقاقير الطيبة
الرايحة والحلوة واما لتنقيتها البخار السوداوي الكدر عنه مثل لسان الثور وحجر اللازورد
واما للاجتماع اسباب من هذه كما في البسد والدرونج ولسان الثور على راي ما نذكره
في الفصول المتاخرة اما الخاصية وحدها مجهولة مثل الياقوت واما الخاصية مقارنة لشيء
من العلل المذكورة مثل المسك والعنبر فانهما يفرحان بخاصية مع علة مقارنة لها وهي
الرايحة الغادية للروح ومثل رب تفاح فانه يفرح بالخاصية واذا كان مزاج الروح حارا
جدا فرح مع الخاصية المجهولة بعلة معلومة وهي التبريد ومثل الدرونج فانه يفرح بالخاصية
واذا كان مزاج الروح باردا فرح مع الخاصية بتعديله مزاجها وتسخينه اياه وربما اجتمعت
الخاصية مع علل فوق واحدة من العلل المعروفة والعلل المقارنة للخاصية اما ان تكون كلية
واما ان يكون جزئية فان كانت كلية لم تحتج تلك العلة الى اصلاح البتة في جميع علل ضعف
القلب وتوحشه وذلك مثل طيب الرايحة وان كانت جزئية احتيج في بعض الاحوال الى ان
يصلح مثل تدبير شراب التفاح فانه علة مفترحة بحسب مزاج دون مزاج فاذا اردنا ان
نستعمل شراب التفاح لخاصته من التفريح في مزاج بارد كسرنا تبريده بما يسخن واصوب
ما يصلح به العلة الجزئية ما كان له مع الكيفية المطلوبة خاصية ايضا في التفريح مثل
خلطنا بشراب التفاح شيئا من المسك للتفريح اذا اردنا ان نعالج به من مزاجه بارد
والكيفيات الملايمة لجوهر الروح يميل اليها القوة الحاسة لها بالشهوة وساير جوهر الروح بالطبع
مثل طيب الرايحة ومثل الحلو فان قوة الشم وقوة الذوق يشتهيانهما والقوة الطبيعية والقوة
الحيوانية يميل اليهما بالطبع فيكون الدواء المساوي لدواء آخر في قوته اذا كان احلى
واطيب رايحة كان انفع لان القوة الجاذبة التي في الكبد والاعضاء تقبلهما اشد والروح
تغتذي بهما اذا كانا غذايين وينفعل عنهما اذا كانا دوايين اسرع لكن الرايحة محلها جوهر
لطيف بخاري او دخاني والحلاوة محلها جوهر كثيف ارضي فلذلك الرايحة الطيبة اغذى
للروح والحلاوة اغذى للبدن والادوية القلبية يراعى فيها من امر طيب الرايحة ما لا يراعى
من امر الحلاوة والادوية الكبدية يراعى فيها من امر الحلاوة ما لا يراعى من امر طيب الرايحة
لان القلب معدن تولد غذا الروح والكبد معدن تولد غذا البدن ومما يراعى في الكبد
من امر الرايحة اكثر مما يراعى في القلب من امر الطعم لان الكبد معدن الروح الطبيعية لا معدن
تولد عند المحققين بل معدن استقرار الا عند الذين نظروا في الطب وحده والروح الطبيعية
نازعة الى الاشياء الطيبة الرايحة ومتقوية بها ومتغذية منها والقوى الطبيعية تقوى
بقوى الروح الطبيعية لا محالة **فصل** الخاصية ليست في الحقيقة شيئا غير الطبيعة وحد
الطبيعة هو انها مبدا لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات وساير ما قيل بالذات يقول
على الخاصية لكن الخاصية في الحقيقة تخالف الطبيعة مخالفة الاخص للاعم وتخالفها عند العوام

مخالفة المباين للمباين اما في الحقيقة فلان العنصر الموضوع للاجسام الطبيعية القابلة
للتكون والفساد تحدث فيه بعض القوى الفعالة اوليا وفي حال البساطة مثل قوى النار
والارض والماء والهواء وبعضها ثانيا اذا احدث فيها المزاج فاستعدت به لقبوله على
احد المذهبين اللذين هما مذهب من يرى ان بعض الصور اذا حصل في الهيولى
افاده استعدادا لم يكن ومذهب من يرى ان الاستعدادات كلها للهيولى لازمة من
من اول الامر لكن من الصور ما اذا احدث منع بعض الاستعدادات فاذا جاءت صورة
اخرى مطلبة لتلك الصورة بطل مع بطلانها منعها فعادت الهيولى الى ما لها بالطبع من
الاستعداد وكيف كان فان من الصور ما لا يوجد في حال البساطة وانما تم الاستعداد
له بعد البساطة وذلك مثل القوة التي في مغناطيس تجذب الحديد وليس ولا وجود
احدى القوتين للعنصر من ذاته بل من خارج وهو من الفيض الالهي الساري في الكل
المخرج لكل قوة الى الفعل على احد الوجهين اما الاول منهما فبالاستعداد الاول واما الثاني
منهما فبالمزاج والمزاج معد لقبولها فقط لا موجد ولا فاعل له ومنتهى الجواب عن السوال
في الطبيعة المعروفة وكما ان السائل اذا سأل عن لمه احراق النار لم يكن الجواب شيئا
غير كونها حارة وليس معنى هذا الجواب الا كونها ذات قوة محرقة بالطبع كذلك اذا سال
سائل عن لمه جذب المغناطيس للحديد لم يكن الجواب شيئا الا كونه ذات قوة جاذبة بطبعه
وكما ان العالم بان النار محرق بالحرارة عالم لحقيقة الحال غير منسوب الى الجهل كذلك
العالم بان الحجر يجذب الحديد لما فيه من قوة جاذبة طبع تلك القوة ان يجذب كما ان طبع
القوة المسماة حرارة ان تحرق عالم بحقيقة الحال غير منسوب الى الجهل ولكن القوة المحرقة
المسماة وهذه غير مسماة وتلك مشهورة وهذه غريبة وليس الاسم للمعنى مما يجعله معلوما
حتى اذا لم يكن للمعنى اسم لم يعلم بوجه ولا الشهرة تزيل جهلا توجبه الغرابة وانما لا تقنع
العامي بهذا الجواب لان عنده ان كل فعل يصدر عن الجسم تصدوره عن حر او برد
او رطوبة او يبوسة او ثقل وخفة او حركة او شيء من الامور الموجوده في البسائط واذا
لم يصف الفعل الى شيء من تلك ولم تبين وجه كونه عنه حسب انه مجهول المبدا وليس
كذلك بل الفعل انما يعلم وجه كونه بان يعلم انه عن قوة طبيعية او نفسانية او عقلية واما
ساير ما تكلف من امر مغناطيس في انه يجذب الحديد لحره او برده او تنفس فيه او تخرج
اجسام كالصنابير عنه او لان طباعه مشاكل لطباع الحديد او بسبب الخلاء الذي فيه
فباطل ينكشف بطلانه بادنى سعي والحق هو انه قد استفاد بالمزاج قوة جاذبة كما استفاد
النبات بالمزاج قوة غاذية واما الجهل بان تلك القوة لم وجدت في هذا الجسم دون جسم
اخر فهو جهل في امر غير الذي فيه الكلام وهذا الجهل على صنفين احدهما بالقياس الى
المبادي الفعالة وهو الجهل بالمبدا الذي تفيد وجود هذه القوة او الجهل بحال المبدا الذي
عنه تكون وجود هذه القوة وهذا الجهل غير مختص بالخاصية دون الطبيعة المعروفة
والثاني بالقياس الى القابل وهو التباس العلة التي لاجلها استعد لقبول هذه القوة
دون جسم اخر وهذا الجهل ايضا غير مختص بالخاصية بل هذا الجهل هنا موجود في الالوان
والروائح والقوى النفسانية وغير ذلك فانا نعلم من جملة هذه الامور انما انما حصل
لها وجود بالفعل من المبادي الفعالة التي سببها الله تعالى ونعلم ان ذلك للاختصاص

المادة باستعداد تابع المزاج ولكنها نجهل نسبة بسايط ذلك المزاج مادمنا في عالم الكون
والفساد فليس جهلنا بسبب تحصيل هذه القوة في المغناطيس باعجب من جهلنا بالسبب
الذي تستعد به الشيء للحمرة والصفرة بل البدن للنفس لكن الامور المتعادة المشهورة
سقط عنها التعجب ويغفل عن الموضوع البحث فيها النفس والنادر يجلب التعجب
ويستدعي الى البحث والروية في سببه فالخاصية بالجملة طبيعية موجودة للاجرام المركبة
عن العناصر من الفيض العلوي لما تحدث لها من الامزجة الخاصة المفيدة لاستعدادات
خاصة فهذا هو الكلام في الخاصة بحسب التحقيق واما بحسب المعتاد فيظن ان الخاصية
تفارق الطبيعة بانها قوة موجودة في بعض الاجسام المتكونة بالامتزاج تصدر عنها في
جسم آخر فعل خارج عن المعتاد في الطبيعة المشهورة والطبيعة هي قوة تفعلها الاجسام
البسيطة افاعيلها بالذات والى هذا تذهب الجمهور والضعفاء من اهل النظر ولو كانت
النار مما يعز وجوده ويجلب من بلاد قاصية لكان الجمهور يعتقدون خاصيتها على ساير
الخاصيات ولكان بحثهم عن سبب خاصيتها اكد عندهم من البحث عن اسباب ساير
الخاصيات فان الافعال الكاينة عن النار عجيبة جدا وكيف لا تكون وهي تحضر ربما
تخرج الابصار من القوة الى الفعل وتمنع عن الحاس وترى متصعدة الى فوق ومصعدة
لكل ما تقوى عليه ويتولد من قليلها في ساعة واحدة شيء عظيم وتفسد كل ما تلاقيها وتحلل
الجوهر ما ولا تنقصها الا اخذ منها ولعمري ان هذا لا عجب كثيرا من جذب مغناطيس للحديد
ومن ساير الخواص الا ان الشهرة وكثرة المشاهدة اسقط التعجب عنها والبحث عن سببها
وندور فعل المغناطيس اوجب التعجب ودعا الى البحث عن سببه **فصل** يجب علينا
في بحثنا عن احوال الادوية القلبية ان نذكر افعال كل صنف من الادوية المشتركة في
معنى ومنافعه في هذا الباب وقبل ذلك يجب علينا ان نعد الصفات التي للادوية كلها
على سبيل الوضع فنقول ان صفات الادوية بعضها للادوية في ذاتها وان كان وجودها
منها قبل فعل البدن فيه او لم يكن وبعضها للادوية بالقياس الى الابدان التي يفعل
الادوية فيها وما تتصل بالابدان فصفات الادوية في انفسها هي مثل الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ثم اللطافة والكثافة والجمودة واللزوجة والسيلان والهشاشة ومثل
الطعوم والروائح ويعنون بالدواء الحار ما كان من الادوية اذا انفعلت فيه القوة الطبيعية
التي فينا سخن اولا فعرض من ذلك ان يسخن ابداننا وكذلك نعني بالبارد والرطب
واليابس ونعني باللطيف ما من شانه اذا انفعلت فيه تلك القوة ان ينقسم في ابداننا
سريعا الى اصغر الاجزاء التي يمكن بحسب العادة مثل الدارصيني والزعفران ونعني بالكثيف
ما ليس ذلك من شانه ونعني بالجامد كل دواء يعسر ان تتحرك اجزاؤه عن الوضع الذي
يقع له كل دواء عقده البرد والحر يسيله او الحر يعقده والبرد يسيله ونعني بالسائل كل دواء
يسهل ان تتحرك اجزاؤه عن اي موضع وقع له ونعني بالهش كل دواء يمكن ان ينقسم الى
اجزاء صغار بسبب ضعيف ونعني باللزج كل دواء من شانه ان يقبل الامتداد ولا ينقطع
واما الطعوم والروائح فمعلومة واما الصفات التي للادوية بحسب افعالها في ابداننا
فمنها صفات لها مطلقة ومنها صفات لها بحسب افعالها في عظايم الامور البدنية اما
صفاتها التي بحسب افعالها مطلقا فمثل قولنا دواء ملطف ومحلل وجال ومخشن ومفتح

ومرخ وغسال ومقطع وجاذب ولاذع ومحمر ومفرح ومحكك ومحرق واكال ومعفن
وكاو ومنضج وهاضم ومنفخ وكاسر للرياح وطبقة اخرى مغلظ ومغر ومملس ومزلق
ومقبض وعاصر ومسدد ورادع ومخدر ومقو ومفج ومن طبقة اخرى مانع سم مفسد
ترياق پازهر فاما صفاتها بحسب افعالها في عظايم الامور البدنية فمثل قولنا مسهل مدر
للبول والعرق والدم مسقط منفث مقيئ حابس للدم عاقل ماسك للبول مدمل للقروح
ومنبت للحم موسخ للقروح منق لها قاشر فلنذكر الآن معنى هذه الالفاظ لنفهم كل واحد
من الصفات على حدته ونفهم الفرق بينه وبين غيره فالملطف هو الدوا الذي يجعل
قوام الخلط ارق بتحليل ناقص لحرارة معتدلة والمحلل هو الدوا الذي يفرق الخلط بتبخيره
اياه واخراجه عن الموضع الذي استبك فيه جزءا بعد جزء حتى يفني لفرط حرارته والجالي
هو الدوا الذي يفني من الرطوبات الجامدة واللزجة ما كان على سطح العضو وفوهات
المسام والمخشن هو الجالي اذا جلا عن عضو متين القوام مثل العظم والغضروف والعصب
اذا كان وضع اجزاء العضو مختلفا وقد جرى عليه رطوبة ملسته فاعاد الى خشونته والمفتح
هو الذي يحرك المادة الواقفة في تجويف المنافذ ويخرجها لا عن فوهاتها فقط والمرخي
هو الدوا الذي يجعل قوام الاعضا المتكثفة المسام الين لرطوبته وحره فيعرض من ذلك
ان يصير المسام اوسع واندفاع ما فيها من الفضول اسهل والغسال هو الدوا الذي
يحلو لا بقوة فاعلة فيه بل بقوة منفعلة وهو الرطوبة بان يجري على فوهات المسام فيلين
ما عليها من الاخلاط اللزجة والجامدة برطوبتها وسيلانها ومخالطتها اياها ثم يزيلها بعد
ذلك عنها بحركتها على سطوحها مثل ماء الشعير بالماء القراح فان كان هناك قوة جالية كان
الغسل اقوى وذلك مثل ماء الصابون وماء الاشنان واما المقطع فهو الدوا اللطيف
الذي يمكنه ان ينفذ ما بين سطح العضو وسطح الخلط اللزج الملتزق به حتى يبريه عنه ولذلك
ينفذ فيما بين اجزاء الخلط حتى يفرق بينها ويقعدها الاتصال ويصغر احجامها لا من جهة
ترقيق القوام وافناء الجوهر بالتحليل مثل السكنجبين والخردل والمقطع بازاء الملتزق اللزج
كما ان الملطف بازاء المكثف والجاذب هو الدوا الذي له كيفية نفاذة جدا محرك للخلط نحو
السطح الذي ماسه اما بخاصته واما بتسخين والتسخين يجذب لانه يحلل فيحتاج الى بدل
ما يتحلل بضرورة الخلاء ولانه يخلخل فيحتاج ان يعمل الفتح ولانه يوجع وكل عضو يوجع ينصب
اليه المواد لامرين احدهما لانه يضعف قوته فيقبل فضول الاعضا الاخرى التي يدفعها قواها
الدافعة والثاني لان الروح الطبيعية يتوجه اليه لمقاومة السبب المؤذي ويسيل عليه معه
دم كثير مثل الجندبيدستر واللاذع هو الدوا الذي له كيفية حادة لطيفة نافذة يحدث في الاتصال
تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار موجع كالخل او ضماد الخردل بالخل والمحمر
هو الدوا الذي يسخن العضو الذي ماسه تسخينا قويا حتى يجذب اليه لطيف الدم جذبا
قويا يبلغ ظاهره فيحمر وهذا مثل الخردل والتين والفودنج والادوية المحمرة تقوم فعلها مقام
الكي المحلد والمقرح هو الدوا الذي يفرط تحميره حتى يحلل الرطوبة الواصلة بين اجزاء ما يلاقيه
فيحدث فيها جراحات ويجذب اليها فضولا فيصير قرحة وهذا مثل البلادر والحكاك
هو الدوا الذي يبلغ من حرقته وتسخينه ان يجذب الى المسام اخلاطا لاذعة ولا يبلغ الى ان
يقرح مثل السكبينج والمحرق هو الذي يحرق رطوبة الاخلاط ويبقي رماديتها مثل الفرفيون والحلتيت

والاكال هو الدوا الذي يبلغ من تحليله وتفريحه الى ان ينقص من جوهر اللحم كالزنجار
والمعفن هو الدوا الذي يفسد اتصال العضو بتحليل بعض رطوبته ويحلل ايضا حرارته
الغريزية بتحليل ما فيه من الروح الطبيعي ولا يبلغ الى ان ياكله او يشربه او يحرقه بل يبقي
فيه رطوبة يعمل فيها حرارة غير طبيعية وكل رطوبة يعمل فيها حرارة غريبة تسمى حالتها تلك
عفونة وهذا مثل الزرنيخ ومثل الثافسيا والكاوي هو الدوا الذي يحرق الجلد احراقا
يفني رطوبته الا ما يجمع اجزاؤه متصلبة كالحممة فيصير جوهر ذلك الجلد بقوامه سدا لمجرى
خلط سايل والمنضج هو الدوا الذي يصلح قوام الخلط ان كان غليظا يرققه باعتدال
وان كان رقيقا يغلظه حتى يصلح للاندفاع فان كان رقيقا يرقق الغليظ جدا ويغلظ
يغلظ الرقيق جدا وذلك قد يفعل بقوامه وقد يفعله بكيفيته فان الحار ينضج بالذات
والبارد قد ينضج بالعرض اما الحار فلانه يلطف الغليظ المائي ويفرق بالطبع بين البدن
والشيء الغريب واما البارد والمائي فيفيد الرقيق جدا قواما صالحا والحار جدا مزاجا
معتدلا وكل ما يسيله الحر يجمده البرد وبالعكس واذا كان رقته من الحرارة الغريزية تمكنت
الحرارة الغريزية من دفعه ولانه يكسر حدة الحرارة الغريبة المضادة للحرارة الغريزية فتستولي
الحرارة الغريزية عليها والهاضم هو الدوا الذي يحيل الغذاء الى المشابهة الاخلاط المحمودة
التي يغذو البدن والاخلاط الى مشابهة البدن والمنفخ هو الدوا الذي في جوهره رطوبة
غليظة غريبة فاذا انفعل فيها الحرارة الغريزية المعتدلة انقلبت استحالت ريحا ولم تتحلل
مثل اللوبيا او الباذروج ومنه ما ينفخ في المعدة ومنه ما ينفخ داخل العروق لان الرطوبة
مخالطة له مخالطة شديدة فلا تتحلل ريحا شديدا الا عند شدة تفترق اجزاء الدوا الذي
يكون في العروق لا في المعدة وهذا مثل الزنجبيل ومثل الجرجير فهذه الادوية تصلح لتهييج
الباه وكاسر الرياح هو الدوا الذي يتدارك بحرارته اللطيفة النافذة ما قصرت فيه
الحرارة الضعيفة اذا احالت الرطوبة الى الريحية ولم تحلل وربما كان يبلغ تحليله ان يحلل
ما في العروق من نفخ الادوية والاغذية مثل بزر السداب وبزر الفنجنكشت وجميع ما كان
كذلك ضارا بالباه والدواء المغلظ هو ضد الملطف والمغري هو الدوا الذي ينبسط
على فوهات المجاري فيسدها والمملس هو المغري الذي ينبسط على وجه العضو المختلف
الاجزاء في الوضع اعني الخشن مثل المعدة والرحم وقصبة الرئة فيحدث عليه سطحا غريبا
المس والمزلق هو الدوا الذي يبل سطح جسم محتبس في مجرى ليلسه فيزيل لحجه به فيزيله عما
احتبس به ثم يتحرك ذلك الجسم بثقله الطبيعي فيكون محركا له بالعرض وهو مثل الاجاص وذوات
اللعابات والمقبض هو الدواء اليابس الذي يحدث في العضو يبسا واجتماعا الى ذاته
فتتكاثف اجزاء العضو ويجتمع فينسد لذلك المجاري والعاصر هو الدوا الذي يبلغ من
تقبيضه وجمعه لاجزاء العضو بعضها الى بعض الى ان تضطر الرطوبات الرقيقة التي تقيم
في خللها الى الانضغاط والحركة المواتية له واما المسدد فهو الدوا الذي اذا حصل في المنافذ
استعصى على القوة المحركة فوقف عند كل مضيق وملاء الفرجة مثل الطين الماكول والرادع
هو الدوا البارد الذي يحدث في البدن بردا فيكثفه ويضيق مسامه ويجمد السايل اليه
ويحصره باطفاء حرارته فيجمعه ويحبسه وخصوصا اذا كان غليظ القوام مثل دهن الورد
المبرد ولعاب بزر قطونا وغير ذلك والمخدر هو الدوا البارد الذي يبلغ من تبريده

للعضو الى ان يحيل جوهر ما ينفذ فيه من الروح الى مزاج بارد خارج عن مزاجه الذي يقبل
القوى الحساسة والحركة فيحيل مزاج العضو لذلك فيبطل الحس لذلك مثل الافيون والبنج
والمقوي هو الدوا الذي يعدل قوام العضو ومزاجه حتى يمتنع عن قبول الآفات اما
بخاصيته فيه مثل الطين المختوم والترياق واما لاعتدال مزاجه فيرد ما هو اسخن ويسخن
ما هو ابرد على ما حكم به جالينوس في دهن الورد والدوا المفتح هو المانع عن النضج والهضم
لبرده مثل الماء البارد اذا شرب في ورم المعدة والدوا القاتل هو الذي يفسد قوام مزاج
الروح والبدن اما بجوهره وصورته الذي هو نوعه مثل السموم واما لعلته الكيفية الفاعلة
فيه مثل الافيون ببرده والفربيون بحره والسم هو الذي يفسد مزاج الروح لمضاده جوهره
ونوعه لجوهر الروح ونوعه مثل البيش والترياق البادزهري هو الدواء الذي يحيل مزاج
الروح العارض عن دواء سمي الى مزاجه الطبيعي ويحفظه عليه بخاصيته فيه واما الدوا المدر
للبول والعرق والمسهل ومسيل الدم وحابسه فسائر ذلك معناه مفهوم لا يحتاج الى تحديده
فصل من الادويه الموصوفة بهذه الصفات بعضها ما يدخل في ادوية القلب وبعضها
لا يدخل ولنذكر ما يدخل منها فيه فصل الادويه المسهله يدخل في تقويه القلب على
وجهين احدهما بان يقصد منها الاسهال للخلط المؤذي من البدن كله او من ناحية الدماغ
والقلب مثل طبيخ الافتيمون ومثل الشيار المتخذ بالافتيمون والثاني بان لا يقصد منها
الاسهال المذكور ولكن تنقيه الدم الذي في القلب خاصة ليتولد الروح نقيا وهذا
مثل ما يلقى حجر اللازورد والحجر الارمني في ادويه القلب حتى اذا حصلت قوتهما في القلب
استفاد منه طبيعه القلب قوة نافضه للخلط السوداوي عن الدم الذي يصير اليه والبخار
السوداوي عن الروح الذي يتولد فيه وتلك القوة يسري من القلب الى الدماغ من غير ان
يبلغ قدرهما قدرا استفراغ خلط سوداوي البتة ولكن من جهة نقيتهما بانجذابهما مع الادويه
التي من خاصيتها الانجذاب الى القلب مثل الزعفران والزرنباد فاذا حصلت معها في
القلب نفضت عن الدم والروح الذي فيه الخلط السوداوي واسهلته عنه لان القلب
يستفيد منهما قوة نافضه وتلك القوه تسري من القلب الى الدماغ الادوية المسهلة تضير
بالقلب من جهة ان كل استفراغ يجحف بالطبيعة من وجهين احدهما انه قد يستفرغ ما هو
ملايم للطبيعة مع ما ليس ملايما لها والثاني لانه يحمل على الاعضاء وعلى الطبيعة عما يستحلب
من الاعضاء ويقهر الطبيعة لان الطبيعة تجذب الاخلاط الى مقرها وتسكنها هناك
والدوا المسهل يفعل ضد ذلك وما لم تحدث ضعفا في القوة الطبيعية وعجزا لم تتمكن منه
والترياق يحبس الاسهال والقي بتقوية الطبيعة وتسليطه اياها على ما هو سمي الجوهر ولسميته
تستفرغ ونعم ما قال ابقراط الحكيم ان الدواء سقي وسكي والاسهال منفعته في التوحش
لما فيه من تنقيه الروح اكثر من منفعته في ضعف القلب لانه يحلل مادة الروح وينهك
مزاج القلب الادويه المدرة للبول والعرق نافعه من ضعف القلب الذي يكون من
رقة الدم ومائيته ضارة في التوحش والغم الذي يكون من كدورة الدم وسوداويته لانه
تزيد الدم غلظا وظلمة وكدورة سوداوية وتزيد المزاج يبسا اخراج الدم ضار جدا
لضعف القلب الذي يكون من برد الدم وبرازته ورقته ولرقة الروح وضعفها التابع
لعلة المادة ونافع جدا من ضعف القلب الذي يكون لاختناق الحرارة الغريزية من

كثره المادة الدموية مثل الخفقان الدموي فصل الادويه الملطفه تقع في ادويه
القلب اذا كان توحشه من عكر الدم وبرده او كان ضعفه من غلظ الدم وبرده فلا
تتولد منه روح لا كثير ولا معتدل وكذلك المحلله والجلاء والمفتحة تقع فيها لتنفيذ تفتيحها
المنافذ الادوية القلبية الثقيلة مثل الكهربا والطين المختوم الادوية المنفخة ضارة جدا
باصحاب التوحش وضعف القلب وذلك لانها لما يحدث من البخار الريحي علا لجوهر الروح
من الجزء غير مشاكل ولا مستحيل اليه نسبتها اليه نسبة الفضول الى الاعضاء فيظلم الروح
ويثقل ويضعف القلب عن افعاله فيكون ذلك سببا للتوحش وضعف القلب معا
الادويه المقبضه والمغريه يدخل في ادويه القلب حتى يفيد جوهر الروح متانة واتصالا
صالحا فلا يسرع اليه التحلل عند ادنى حركة ومنفعتها في ضعف القلب اكثر من منفعتها
في التوحش لان ضعف القلب اكثر ما يعرض من رقة الدم والروح والتوحش اكثر ما يعرض
من غلظ الدم وكدورته والادوية الرادعة يدخل في الادوية القلبية اذا كان القلب
ضعفه لسوء مزاجه الحار وكان يقبل الآفات لذلك الادويه المخدره يدخل في ادويه القلب
ليحفظ قوتها في طريقها الى القلب فلا يفسد ولتحفظ قوتها في القلب ايضا حتى يبقى زمانا
تؤثر فيه آثارها وهذا مثل الافيون في معاجين القلب الادويه المقويه التي لها الترياقية
كلها داخلة في ادويه القلب لانها ملائمة لطبيعة الانسان بالخاصية وبيد طبيعة الانسان
القلب ولتقويتها القلب لا ينفعل عن السموم وهذا مثل الدرونج والزرنباد والمسك وجميع
الادويه المفرحة للقلب المقوية له ترياقية وليس كل دواء ترياقي مفرح لان كثيرا منه شديد
الحر كالجندبيدستر او شديد البرد كالكافور وبزر الخس وبزر بقلة الحمقاء ويكون ترياقيته
محتاجة الى تلك الكيفية لامور منها ان السم الذي تقابله يكون مع مضادته لجوهر الروح
بجوهره ضارا ايضا بكيفيته وربما كانت سميته لتلك الكيفية فقط فيحتاج حينئذ اليها وربما
احتيج الى الحرارة المفرطة في الترياقات لمعنى ثان وهو ان يكون الروح قويه الحركه شديده
الانبساط فيلاقي السم من بعيد خصوصا مع الخاصية الترياقيه فيفعل في السم قبل ان يصل
الى القلب وربما احتيج الى ان يصير الى جوهر الروح فيحرق السم ويسده ويكون خاصيته الترياقية
مع ذلك يحفظه عن التحلل والفساد بسبب ذلك المزاج الخارج فيحصل من جميع هذا ان
الادوية الترياقيه القويه الكيفيه تفيد الروح مزاجا غير معد للفرح وان كان ذلك المزاج
ينفع في مقاومة السموم وان كان رديا الادويه المقيئه يدخل في ادوية القلب لتسهيل
النفس والترويح عن القلب الادويه المحلله رديه جدا لضعف القلب والتوحش الا
ان يكون ضعف القلب بسبب غلظ الروح مع برده ويكون في البدن اخلاط فجة وضربا
من جهة ضعف القلب بسبب ان الروح اليسير والرقيق تحلله به لانه اولى ما يتحلل ما كان
جوهره من جنس البخار والريح وضررها بالتوحش هو بسبب ان التوحش كان لقلة الروح
زادها قلة بالتحليل والحافظة او لغلظ الروح حلل اللطيف وزاد الباقي كثافة فاذا اقتضت
الضرورة استعمالها فيجب ان تخلطها من المقوية الجامعة الحافظة للاتصال ما كان ايضا
مناسبا للقلب مثل النعنع ومثل الاهليلج الكابلي فصل واذ قد تكلمنا في الاحكام الكلية
للادويه وعرفنا بوجه كلي ما يدخل منها في معالجات القلب وما لا يدخل واوضحنا العلة في
ذلك فبالحري ان نتكلم في الاحكام الجزئيه للادوية المركبة والمفردة على سبيل التفصيل ولنبدا

نذكر الادويه المفرده على ترتيب حروف المعجم الهمزه ابريسم هو من المفرحات القويه
للقلب وافضله الخام منه وقد يستعمل المطبوخ منه اذا لم يكن صبغ وهو حار في الدرجة
الاولى يابس فيها فلذلك فيها تلطيف وتنشيف وفيه ايضا بروق وشف وتفريح وتقوية
بخاصية فيه ويعين في ذلك بتلطيفه وتنشيفه بحرارته ويبوسته المعتدله فينبسط الروح
فتنشره فيمده بشفه فتنوره ويعين في ذلك نشفه فيفيد الروح نورانيه وليس يختص
بتقويه روح دون روح في حال دون حال بل هو ملايم الجوهر لجوهر الروح كله حتى انه ينفع
الروح الذي في الدماغ ايضا لما شاهدته من تقويته البصر اذا اكتحل به ومنفعته في الحفظ
والروح الذي في الكبد ايضا لما شاهدته من تسمينه ومعلوم ان تسمينه ليس من جهة
اعتداء البدن منه فبقي ان يكون لتقويته الروح الطبيعية على التصرف في الغذاء وهو مما
يستعمل بلا تعديل ابج قد اختلف في مزاجه فقال الاكثر انه بارد وهذا هو الاصح لكن الخوزي
صاحب الكناش قال انه حار مسخن واختلف الذين قالوا ببرده فمنهم من جعل برده في الاولى
ومنهم من جعله في الثانيه ويشبه ان يكون في اخر الاولى واما يبسه فهو في الثانيه فلذلك
هو من الادويه المقويه للقلب القابضه فلذلك خاصيته بتقويه القلب وتفريحه ويعينها
تقويته وقبضه ويعدل برده في القلوب البارده بادنى شيء فحينئذ يكون من الادويه
المقويه لجوهر الروح ومنفعه الابج في تقويه القلب اكثر من منفعته في التوحش وانما ينفع
من التوحش اذا كان بسبب رقة الروح وقلته وسرعه تحلله ولمنفعه الروح بخاصيته
وتقويته وتنشفه مع ذلك فهو من الادويه الشديده النفع للذهن والحفظ وبالجمله هذا
الدواء من الادويه المقويه للاعضاء كلها اترج قشره من المفرحه الترياقيه التي حرارتها
تعين خاصيتها وهو حار يابس في الثانيه ويقرب منه ورقه وتفاحه وهما الطف منه
وحماضه ايضا من المقويات للقلب الحار المزاج والنافعات من الخفقان الحار وفيهما
ترياقيه ينفع من نهش الجرارات وقتلة النسر والحيه ايضا وهو بارد يابس في الثالثه وبزره
ترياق مشترك للسموم فيشبه ان يكون من مقويات القلب بتمتين جوهر الروح لانه
بارد يابس في الثالثه ولا يبعد ان يكون من مثوراته اس مزاج الاس كما يظهر غير
مستحكم الامتزاج حتى يعود طباعه الى قوة واحده هي الغالبه بل يشبه ان يكون فيه جوهران
احدهما الغالب فيه البرد والاخر الغالب فيه الحر ولم يستحكم فيما بينهما الامتزاج
والفعل والانفعال حتى يستقر المزاج على الغالب منهما وللاس في هذا الحكم نظاير كثيره
ولكنه يشبه ان يكون ما فيه من الجوهر اللطيف الذي الغالب فيه الحر اقل والكثيف الذي
الغالب فيه البرد اكثر ولم يبلغ من تاكيد امتزاجهما ان لا يفرق بينهما الحار الغريزي
الذي في ابداننا بل يفرق بينهما فينفذ اولا الجوهر الحار الذي فيه فيسخن ثم ياتي بعده
البارد فيقوي ويشد ولهذا ما تعظم منفعته في انبات الشعر فان الجوهر الحار يجذب المادة
ويوسع المسام اولا ثم الجوهر البارد منه يشد العضو ويقبض المسام وقد انجذب اليها
المادة التي تكون منها الشعر فينعقد شعرا والعطريه التي فيه مركبها الجوهر الحار الذي
فيه والعفوصه مركبها الجوهر البارد الذي فيه فاحدثت فيه المرارة فاذا اعتبر الاس بمزاجه
الاغلب الاقوى كان باردا في الاولى يابسا في الثانيه ومع ذلك ملطف فهو لعطريته
ملايم الروح ولما فيه من القبض مع التلطيف ملايم له ايضا فيمتن الروح وينقيه ويبسطه

وهو بهذه المعاني نافع للخفقان اشنه حار في الاولى يابس في الثانيه ولعطريته يلايم
جوهر الروح ويقويه ويقبضه ويمتنه وللطافته ينفذ اليه فهو لهذا نافع من الخفقان مقو
للقلب اسطوخودوس حار في الاولى يابس في الثانيه خاصيته اسهال الخلط السوداوي
وخصوصا من الراس والقلب فهو يفرح ويقوي القلب بتصفيته جوهر الروح من القلب
والدماغ معا عن السوداء وفيه قبض يسير فهو لذلك يمتن جوهر الروح الذي في القلب
ويشبه ان يكون له خاصية خارجه عن هذه الوجوه في تقويه القلب وكذلك كان شديد
المنفعه من السموم المشروبة ومن اللدوغ وشديد المنفعه في تقويه القلب وتذكيه الذكر
اربال خشب عطرة وتشبه القرفه يقال انها تجلب من اليمن ويقال بل من الهند وهي حارة
في الثانيه يابسة في الاولى وهي قويه جدا في منفعة الروح بخاصية فيه يعينها العطريه والقبض
مع اللطافه على نحو ما سلف لنا ذكره مرارا فهي تقوي القلب والدماغ والاحشاء كلها بالجملة
وتعين في افعال القوى كلها اردويه حار في الثالثه يابس فيها ترياقي ويقوي القلب الا انه
يميل بمزاج الروح الى جنبة الغضب دون الفرح انفي حارة في اخر الثالثه يابسة فيها ترياقي
جدا الا انها لا تدخل هي الترنجان في التفريح لافراط التسخين فيها بادرنجبويه البساء حار
يابس في الثانيه له خاصية عجيبة في التفريح القلب وفي تقويته معا وعطريته وتلطيفه
وتنشيفه مع قبض فيه تعين خاصيته وهو مع ذلك ينفع الاحشاء كلها وفي طبيعته اسهالية
خفية هي بان يسهل عن الروح البخار السوداوي وعن الدم الذي في القلب ولا يبقي بمشكله
في الاعضاء والبدن كله بسد بارد في الاولى يابس في الثانيه يقوي القلب بخاصية
فيه ويفرح وتلك الخاصية يعينها بنوره تشفه ويمتنه بقبضه بادروج حار يابس في الاولى
وفيه عطريه وفيه قبض مع تسخين وفيه رطوبه فضليه ويفرح بخاصيته يعينها العطريه التي
يصحبها قبض مع تلطيف على نحو ما حددناه الا ان عاقبته ايضا في التفريح غير محموده
وذلك لان الجوهر الغذائي الذي فيه مضاد للجوهر الدوائي الذي فيه لان الجوهر الدوائي
الذي فيه يفعل ما ذكرناه والجوهر الغذائي فيه يتولد منه دم عكر سوداوي والرطوبة التي
فيه الفضليه تحدث النفخ في العروق وقد سلف منا ذكر مضرة هذين المعنيين بالروح
والفرح بهمن حار في الثانيه يابس في الاولى ومنه ابيض واحمر والاحمر اشد حرارة
وفيهما جميعا قبض مع تلطيف وتفتيح ولهما خاصيه قويه في تقويه القلب وتفريحه معا
ويعينها الطبيعة المذكوره اعني التي تفعل قبضا مع تلطيف بيض البيض وان لم يكن من
الادويه الملطفه فانه مما له مدخل في تقويه القلب جدا اعني الصفره من بيض الحيوان
المحمود اللحم كالدراج والدجاج والتدرج والقبج وهذه الصفره معتدله المزاج يجمع ثلث معان
سرعة الاستحالة الى الدم وقلة الفضل الذي لا يستحيل منه اليه وكون الدم الذي يتولد منه
مجانسا للدم الذي يغذو القلب خفيفا فيندفع اليه بعجلة ولذلك كان اوفق ما تلاقى فيه
غادية الامراض المحللة لجوهر الروح المقلله لمادته الذي هو الدم الذي في القلب بسفايج
واما البسفايج فيفرح لا بالذات بل بالعرض لاستفراغ الخلط الجوهر السوداوي من دم
القلب والبدن كله جدوار هو من المفرحات القويه والمقويات القويه وهو اجل ترياق
لليبس وللذع الافاعي وليست حرارته مفرطه ولذلك مع انه ترياق هو مفرح ايضا مقو
وهو خشبه يشبه الزراوند ينبت مع البيش واي بيش جاوزه لم يصرع ولم يثمر ويضعف نباته

البيش معه واظن انه الذى يسمى بنوحا وذلك لان له هذه الصفه ايضا الا انى لا اقطع
الذال درونج حار يابس فى اول الدرجه الثالثه الا ان خاصيته فى تقويه القلب وتفريحه
شديده جدا لا يفسدها شدة حرارته وتعينها ترياقيته وما فيه من القبض اللطيف فى قوة
ترياقيته ما فيه من الجوهر القابض فهو لذلك ترياق من السموم كلها ومفرح قوى وقد يكسر
شدة تسخينه بما يخلط معه من شراب التفاح فان اريد للخفقان الحار جدا يخلط به الكافور
فنفى خاصيته ونكسر كيفيته دارصينى ابنوب حار فى اخر الثانيه يابس فى الثالثه لطيف
جدا وفى طبيعته القبض اليسير وله خاصية تفريح بعينه عطريته وتقاوم ان سدده حره وسطه
فى المنفعه الترياقيه هليلج كابلى وهندى بارد فى الاولى يابس فى الثانيه وفى طبيعتهما
قبض تدل عليه العفوصة وانما يسهل بخاصيته بعينها العصر واسهاله بالسودا ويقبض
بالعفوصه ويسهلان وخصوصا الهندى السوداء فيجمعان بين تنقيه الدم من القلب
من الكدر مع التمتين والتقويه ويدخلان فى المفرحات ويشبه ان يكون هناك خاصيه اخرى
ايضا الواو ورد امتزاج جوهره ايضا تخلخل على نحو ما قلناه فى الاس ففيه جوهر مزاجه البرد
فى الثانيه وجوهر مزاجه الحر فى الاولى وفيه جوهر ملين مرطب وفيه جوهر مكثف يابس وفيه
بعطريته ملايم لجوهر الروح وخصوصا اذا سخن مزاجه فتنفعه برده وتمتنه بقبضه فلذلك
هو نافع جدا من الغشى الحار والخفقان الحار اذا جرع ماؤه يسيرا يسيرا او هو نافع للاحشاء
كلها الزاء زعفران حار فى الثانيه يابس فى الاولى وفيه قبض وتحليل يتبعهما لا محالة
انضاج وله خاصية شديدة فى تقويه جوهر الروح وتفريحه لما يحدث له من نورانية وانبساط
مع متانة وتعينها العطرية الشديدة والطبيعة المذكوره واذا استكثر منه افرط فى بسط جوهر
الروح وتحريكه الى الخارج حتى يخرج منه انقطاعه عن المادة الغاذيه ويتبعه الموت وقد
قيل لذلك وزن والاولى ان لا نذكر زرنب وزرنباد حاران يابسان فى الثالثه وفيهما
قبض مع تلطيف وتقويه قلب ولهما خاصية فى التفريح ويشبه ان يكون فى الزرنباد اكثر لكثرتها
منها فى الزرنب لان الزرنب يشبه ان يكون تفريحه وتقويته للقلب بسبب طبيعته وكيفيته
الكثيرتهما بسبب خاصيته وتلك الطبيعه هى العطريه التى فيه وقبضه مع تلطيفه واما الزرنباد
فالفعلان منه لخاصيته قويه بعينها قبضه وتلطيفه وهى تجعل فى الترياقات الكبار ولشدة
ملاءمته لجوهر الروح تقوى الروح التى فى الكبد ايضا حتى تقع فى المسمنات الحاء جرا زمنى
تقوى القلب وتفرحه بخاصيه فتنفع بنفضه عن الروح الدخان السوداوى وتنقيتها البدن
عن الخلط السوداوى الطاء طباشير له خاصية فى تقويه القلب وتفريحه والمنفعه فى الخفقان
والغشى الحادثين وتعينها قبضه وفى الامزجة الحارة تبريده فى الثانيه وقد يعدل بالزعفران
عند استعمالها فى الامزجه البارده ويشبه ان يكون تفريحه وتقويته باحداث نورانية
فى الروح مع متانة طرخشقون هو الهندباء البرى وهو يابس بارد فى الاولى وله خاصية
ترياقية تدخل فى تقويه القلب شربا وضمادا طين مختوم معتدل المزاج فى الحر والبرد
مشاكل حد المزاج الانسانى الا ان يبسه اكثر من رطوبته وفيه رطوبة شديدة الامتزاج
باليبوسه فلذلك فيه لزوجه وتعريه ولان اليبوسة اكثر وفيه نشف وله خاصية عجيبة
فى تقويه القلب وتفريحه ويخرج الى الحد الترياقيه المطلقة حتى يقاوم السموم كلها واذا
شربت على السم او قبله حملت الطبيعة على قذفه ويشبه ان يكون خاصيته تنوير الروح

وتعديله وتعينه ما فيه من اللزوجه والقبض فتزيد الروح من ذلك متانة فيجمع التفريح
الى التقويه الياء ياقوت اما طبعه فيشبه ان يكون معتدلا واما خاصيته فى التفريح وتقويه
القلب ومقاومة المضار السمية فامر عظيم ويشبه ان يكون هذه الخاصيه قوة غير مقتصره
على جرمه بل فايضه منه فيضانها من المغناطيس فى جذبه الحديد من بعيد ومما يمنع فى
هذا الباب من امر الياقوت انه يبعد ان نقول ان حرارتها الغريزيه تفعل فى الياقوت
المشروب احالة وتحليلا وتمزيجا لجوهره بالبخار الروحى كما تفعل فى الزعفران وغيره وبالجمله
يبعد ان نقول ان الياقوت ينفعل فى صورته عن الحار الغريزى ثم يحدث منه فعله
فان جوهره كما نظن جوهر بعيد عن الانفعال فيشبه ان يكون فعل الحرارة الغريزيه
غير مؤثره فى جوهره ولا فى اعراضه اللازمة لصورته ولكن فى مكانه وكيفيته العرضيين
اما فى مكانه فبان تنفذه مع الدم الى ناحية القلب فيصير اقرب من المنفعل فيفعل فعله اقوى
واما فى كيفيته فبان تسخنه ومن شان السخونه ان يسر الخواص ويسر القوى مثل الكهرباء
فانه اذا قصر فى جذب التبن حك حتى يسخن ثم قوبل به التبن فيجذبه بسرعة فيشبه ان
يكون غاية تاثير طبيعتنا فى الياقوت هذا ويكون فعلها زياده افاضه لما يفيض منها
طبعا وزيادة تقريب ومما شاهده الاولون من تفريح الياقوت بامساكه وخصوصا
فى الفم دليل على انه ليس يحتاج فى تفريحه الى استحالة فى جوهره واعراضه الذاتيه ولا الى
مماسة للمنفعل عنه بل قوته المفرحه فايضة عنه الا انها تقوى فعلها بالتسخين والتقريب
كما فى ساير الخواص الفعالة فى الاجسام ويشبه ان يعين فعل هذه الخاصية ما فيه من
التنوير لشفه والتعديل للمزاج الكاف كندر حار فى الثانيه يابس فى الاولى يقوى
للروح الذى فى القلب والذى فى الدماغ فهو لذلك نافع من البلادة والنسيان وحاله
مناسبة لحال البهمن الابيض الا انه اضعف منه فى تقويه القلب فى الخاصية واقوى
فى العطرية والترياقية التى فيه وينفع دخنه فى الوباء كهربا حار فى الاولى يابس فى الثانى
وقد ظن به انه بارد وله عطرية كافورية وله شعاعية يسيره وخاصيته فى تقويه القلب
وازالة الخفقان والتفريح قويه وتعينها تنويره وتمتينه لجوهر الروح كافور بارد يابس
فى الثالثه وله خاصية قوية فى ملاءمة جوهر الروح تغلب تبريده اذا اعتدل مقداره فـ
ربما اعانه تبريده فى الامزجة الحارة ان كان بالقلب سوء مزاج حار هو سبب فى ضعف
جوهر الروح وتحلله واما عطريته فهى معينه للخاصية مقويه مطلقة للحسب مزاج دون
مزاج وقد يعدل تبريده بالمسك والعنبر وتخفيفه بالادهان العطرة الرطبه مثل دهن
الخيرى ودهن البنفسج وهو ترياق وخصوصا للسموم الحارة ويستفيد منه الروح لطافة
ونورانية شديدة ولذلك تقوى وتفرح والكهربا تشاكله فى هذا المعنى مشاكلة ما الا ان
الكافور اقوى خاصية واشد ملاءمة كزبرة اليابسه هى باردة فى الثانيه وتفريحها يابسه
فى الثالثه ولها خاصيه فى تقويه القلب وخصوصا فى المزاج البارد وتعينها عطريتها
وقبضها الممتن لجوهر الروح كمثرى فيه عطريه وقبض ومتانة جوهر وهو يميل الى البرد
وفيه خاصية تقويه القلب ويستعين خاصيته بما ذكر من طبيعته والتفاح خير منه فى ذلك
اللام لسان الثور هو حار رطب فى الاولى خاصيته فى تفريح القلب وتقويته عظيمة
جدا وتعينها ما فيه من اسهال السوداء الرقيق فينقى بذلك دم القلب وجوهر الروح الجيد

منه ما يجلب من خراسان ويكون ورقه اسخن و زغبه اكبر حجما وشكله بعد الجفاف
غير متشنج ولا يابس واما الموجود في هذه البلاد فهو جنس من المرو ويؤخذ على انه لسان
الثور لمشابهته اياه وليس به وقد تجمع في هذا الدواء قوة الخاصية مع قرب الطبيعة
من الاعتدال فلا اثار عليه **لاژورد** يشبه الحكم عما قيل في الحجر الارمني واضعف منه
يسير **لؤلؤ** شبيه الطبع والنورانية بالكهرباء الا انه اقوى منه كثيرا جدا وخاصيته عظمة
جدا سعر اللحم وان كان غذاء صرفا فان مائه تستعمل في معالجات ضعف القلب فلا باس
لو تكلمنا فيه فنقول ان ماء اللحم اذا كان اللحم محمودا اما لحم الحولي من الضان والثني ولحم
الحملان والجداء واما لحوم الطيور المحمودة فانه من انفع شئ لضعف القلب وان كان
من رقة الروح فلحم الحولي من الضان والثني منها وان كان لغلظه وكدورته مع قلته
فالتي هي اخف منه واكثر اطباء زماننا يظنون ان ماء اللحم هو المرقة التي يطبخ فيها اللحم
من ماء اللحم هو الذي يخرجه الطبخ من اللحم المدقوق حتى يسيل منه رشحا ويغلى فيه اللحم
ثم يصفى ويشرب الملم **مسك** حار يابس في الثانيه بقرب اما قيل في الزعفران يوجد
في المسك اضعافه وهو اجل ترياق للسموم المهلكة مثل البيش وقرون السنبل والبلهل
ويعدل حره بالكافور ويبسه بالادهان الرطبة مثل دهن البنفسج ودهن الورد
موميا حار في آخر الثانية يابس وكما اظن في الاولى له خاصية بتقوية الروح كاله
وبعينها لزعجته المنتنة النون **نمام** اذا عدل حره ويبسه بدهن البنفسج وبقي عطريته
ونفوذه كان نافعا في تعديل المزاج والروح الذي في الدماغ وخصوصا اذا كان
في مزاجها بلغمية فحينئذ لا يحتاج الى ان يعدل ولم يسمع له في الروح الذي في القلب
كثير فعل ويشبه ان يكون نافعا فيها ايضا لما ذكرنا من صفاته **نيلوفر** يقرب في احكامه
من الكافور الا انه يرطب ورطوبته لقوتها وكثرة البرودة التي بها دبها في جوهر الروح
الذي في الدماغ كلالا وفتورا الا ان يكون محتاجا الى تبريد وترطيب ليعتدل واما
الروح الذي في القلب فيشبه ان لا ينفعل عن المعنى الضار الذي فيه انفعال الروح
الذي في الدماغ حتى تقوم منفعته بل الخاصية التي في عطريته من ملائمة الروح تقوي
الروح الذي في القلب ويكون ضرر برده ورطوبته بها الى حد يعدل الزعفران والدارصيني
نعناع فيه عطرية عجيبة وحلاوة يخلط مرارة وعفوصة اختلاطا لذيذا وفيه قبض
صالح وهذه المعاني كما تعلم معينة جدا لخاصيته في التفريح معونة شديدة واما مزاجه
فيشبه ان يكون حرارته في آخر الاولى ويبسه في اول الثانيه السين **سوسن آزاد** الازاد
يضرب الى البياض كلون البرم والاسمانجوني ازرق اللون وهو قريب الطباع من
الزعفران وقريب الاحكام من احكامه لكنه انقص حرا ويبسا منه وهو صالح لتقوية القلب
وذلك للتفريح فان في السوسن من بسط الروح قريب مما في الزعفران وليس فيه من
البسط الشديد والتحريك العنيف للروح الى الخارج ما في الزعفران فالزعفران لا ينفع
في الغشي منفعته لان هذا يقوي الروح مع امساك اشد وتحريك انقص وذاك مع تحريك
اشد وامساك اقل **سليخه** قريب الطباع من الدارصيني وليست في لطافته **سنبل وسعد**
وسادج هي متقاربة الطباع يشبه ان تكون في الثانيه من الحرارة واليبوسة واحكامها
احكام العقاقير العطرة التي فيها قبض مع تلطيف وخاصيتها تقويه وتفريح فليقرا ما قيل

في ذلك من هذه العين **عنبر** حار يابس في الثانيه مع متانة ولزوجة وخاصيته شديد
في التقوية والتفريح معا وعطريه قويه وهو لذلك مقو لجوهر كل روح في البدن مكثر له
واشد اعتدالا من المسك وقد عرفت ما يوجبه اجتماع الخصال المذكورة من الخاصية
والعطرية مع لزوجة ومتانة وتلطيف **عود** يقارب العنبر في احكامه الا انه يقصر عنه
ومزاجه اقرب الى المعتدل وهو يقوي كل عضو الفاء **فضة** باردة يابسة قليلا فليقرا
احكام الياقوت وهي بعينها احكام الفضة الا انها في الفضه اضعف منها في الياقوت
فلنجمشك هو في احكام باذرنجبويه واضعف منها قليلا **فاوانيا** وهو عود الصليب
معتدل في الحر والبرد لكنه قوي التجفيف والقبض مع تلطيف وهذان المعنيان يهان
خاصية في تقويه الروح الذي في الدماغ ونفض الفضول عنه مع ما فيه من اسهال السودا
والبلغم عن جرم الدماغ وحده وافادة الدماغ خاصته مقاومة لقبول ذلك ويشبه ان
يكون له ايضا في القلب تاثير شبيه بذلك ولم يذكر **فستق** له عطريه وقبض مع لزوجة
فيشبه ان يكون لذلك مفرحا مقويا للقلب ولذلك عد في الترياقات الصاد
صندل فيه خاصية تفريح القلب وتقويته ويعينها عطريته وقبضه وتلطيف لطيف
فيه واما برده فانما يعينها في الامزاج الخارجة عن الطبيعة في الحرارة والابيض منه
اشد بردا وهو في الثانيه ويبسه اقل من يبس الاحمر وهو في الثانيه ايضا الا ان
يبس الابيض في اولها ويبس الاحمر في آخرها ويستفيد منه الروح حركة انبساطية
مع متانة القاف **قاقله** وقرنفل الطيب وقرفة الدارصيني طبايعها متقاربه وحرها ويبسها
في آخر الثانيه ولها خصوصا للقاقله تقويه القلب وتفريحه للعطرية مع ما فيه من القبض
مع التلطيف بعينه الخاصية كما مضى ذكره في غيرها الراء **ريباس** قريب الاحوال
من حماض الاترج وليس تضعيف عنه في الطبيعة وتضعيف عنه كثيرا في الخاصية
رمان حلو معتدل موافق لمزاج الروح لشفه وحلاوته وخصوصا للروح الذي
في الكبد الشين **شقاقل** يظن به انه يسخنه اللطيف وترطيبه يزيد في قوة الروح الذي
تفاح هو بارد يابس في الاولى وله خاصية عظيمة في تفريح القلب وتقويته يعينها
عطريته وحلاوته ولانه مع انه دواء هو ايضا غذاء فينفع الروح بما يغذوه وبما يعدله
وينفعه بخاصيته **تمرهندي** بارد يابس في الثانيه ويظن انه يقوي القلب ويشبه ان
يكون ذلك خاصا بما شاء مزاجه من القلوب ومال الى الصفراوية فهو يعدله بتبريده
وبنقيه عما فيه من الطبيعة الاسهالية ولم يوجد حرف الثاء الخاء **خيربوا** يجري مجرى
القاقله الصغيره والطف من الكبير الذال **ذهب** احكامه بين احكام الياقوت
واحكام الفضه وهو دون الياقوت وفوق الفضة واذا تاملت ما كتبناه في الياقوت
عرفت الحكم في الذهب ومزاجه معتدل الى الحرارة الطبيعية وفعله بالخاصية ولم يوجد
الضاد والظاء الغين **غاريقون** حار في الاولى يابس في الثانيه له خاصية الترياقية
من السموم كلها وتقويه القلب وتفريحه والذي يعينه في ذلك ما فيه من القوة المسهلة
للخلط الكدر مع التلطيف **فصل** قد استوفينا الكلام بحسب هذا الغرض في الادوية
المفردة القلبية فلنتكلم الآن في الادوية المركبة واولى ما بدانا به هو الترياق الفاروق
والمثروديطوس فانهما اللذان لا يبلغ شئ من الادوية المركبة مبلغهما في ملائمة مزاج الانسان

وموافقته وتقوية القلب وازالة التوحش ومقاومة السموم وعلل هذه المعانى فى
هذين الدوائين منها ما هو معلوم ومنها ما هو مجهول والمعلوم ما حصل لها من بسايطها
والمجهول ما حصل لها من الصورة المزاجية مثال الاول انا نعرف ان الترياق والمثرودیطوس
ينفعان من سم الافعى لان فيها دواء نافعا منه وينفعان من سم العقرب لان فيهما دواء
نافعا منه ويقويان القلب والكبد لدواء شانه ان يفعل ذلك ومثال الثانى ان اشرف
فعلهما بما حصل لهما بعد المزاج من طبيعة ملائمة لطبيعة الانسان جدا استعدا بالمزاج
لقبولها ومبدأها من خارج ولا نعرف نحن العلة فى انه لم كانت هذه النسبة التى بين
قوى الادوية البسيطة التى فيهما واوزانها يوجب هذا الاستعداد لجهلنا بما بين مثله
لا بالصناعة بل بالطبيعة والعقلاء من اهل النظر يحرمون على ان الاستدلال الى تاليف
هذين الدوائين كان بارشاد الهى وعناية الالهية وامر هو وحى او شبه وحى وان القياس
لا يبلغ كنهه وانما يبلغ القدر الذي ذكرناه منه ولو كان فعل الترياق كله انما هو من جهة
بسايطه لا من جهة ما استفاد بمزاجه لكان الطرى انفع وافعل من المختمر والامر بخلافه بل
الطرى لا منفعة فيه الا اليسيره وانما المنفعة والخاصيه فيه للمدرك المختمر ويستحكم تخمره عند
المتاخرين عند بلوغه عشرا من السنين وعند جالينوس عشرين سنه وذلك بحسب البلدان
الحارة والباردة وانما يرجى فيه المنفعه عند المتاخرين بعد ستة اشهر وليس هو مما يقاس
عندنا ولا عند جالينوس ومن قبله من الاطباء يوجب حدوث هذه الخاصيه فيهما بعد
التخمير والامتزاج الذى يرجى ان ينفع بعد التخمر نعم قد كان يرجى ان يحدث فيهما بعد
التخمير والامتزاج خاصية جامعة لخواص البسايط اضعف منها ويخشى مع ذلك ان يكون
الامتزاج يسقطها لكن الالهام الالهى والعنايه ساق الى ذلك فلما جرب خرج ضعف
المأمول فيه وحقق الظن الا اليقين واما ما توقع هذه الخاصية الشريفه بعد الامتزاج
فلم يقف عليه احد بقياس ثم المخلفون من المتطببين يعتقدون ان فى الترياق وفى
المثرودیطوس حرارة مجاوزة للحد فيتوقون فى استعمال مقدار نصف مثقال منه ولا
يتوقفون فى مثله فى استعمال مقدار اربعة مثاقيل من الكموني والفلافلي والذى يوجب
القياس ان الحرارة فى الشربه من هذين المعجونين اكثر كثيرا منها فيما يسقونه من ساير
المعاجين فان فى نصف مثقال من الترياق والمثرودیطوس دانقين وطسوج عسل
وثلث طساسيج ادوية وانما يقدر فى العسل قوة هذا القدر ومنها ادوية باردة وكفاك
بالافيون دواء باردا نعم الشئ المختمر تتضاعف قوته كيف كانت حارة او باردة وايضا
المختمر يوجب زيادة تسخين فى الجوهر الرطب المتعفن والترياق يقبله الطبيعة اكثر مما يقبل
المعجونين الاخرين المذكورين فيكون تاثيره فيه مساوية لقوة مثلها فيهما اشد ولكنه
لا يبلغ ان يجبن عنه جبنا عظيما عندنا يجسر على ذلك جسارة شديدة والمعسان الاولان
قد يوجدان فى ذينك الدوائين اذ الجزا فلا نجبن عن محرمها ونجسر على استعمال طريهما ومثله
الحال فى جسارة هؤلاء المخلفين على سقى مثل حب القوقيا وحب المنتن وحب السورنجان
وحب الصموغ وجبنهم عن ايارج لوغاديا وايارج ايكيغانيس والادويه المجففه فى هذين
اقل وزنا ويقاربها مصلحات كثيره ولما تأملت انا بينى وبين نفسى وحسبت حرارة الترياق
والمثرودیطوس وجدت حرارة الترياق فى الدرجه وحرارة مثرودیطوس دونها بقليل

وهذا بحسب قوى بسايطها واوزانها فاما ان كان المزاج والتخمر يكون قد اكسبهما استعدادا
لقبول حرارة من خارج فذلك لا سبيل الى الوقوف عليه الا بالتخمين التحرى دون
القياس والتجربه ليست ترينا فى الترياق والمثرودیطوس تسخينا لا نرينا من الكموني
والفلافلي ولا توجب لاحدهما على الاخر فضلا يعتد به واما الافعال القويه الشريفه
التى تظهر عند الترياق والمثرودیطوس فليس لشدة حرارة او برودة بل لخاصية شريفه
اما حاصلة من خواص البسايط واما من خارج واذا كان الامر على هذا فليس استعمال
الترياق والمثرودیطوس على ما يظن بهما انهما يوجبان من التسخين والاحراق امرا
لا يوجبه ادويه اخرى ومعاجين مما يستعمل والانسان المعتدل المزاج اذا استعمل من
ايهما كان فى اوقات معتدلة او باردة شيأ معتدل المقدار ولم يواتر ولم يكثر انتفع
بهما فى تقويه القلب منفعه عظيمه وحفظ عليه صحته وامن غوايل العفونات الوبائيه
والحركات الرديه من الاخلاط ولم تنكا فيه السموم وتقوت منه القوى كلها وطال
عمره واما الانسان الحار المزاج الغير الطبيعى وفى الفصول الحارة والبلدان الحارة
فلا يرخص له فيهما ولا فى ساير الجوارشات والمعاجين الحارة الا عند ضرورة ظاهره
ويلى الترياق والمثرودیطوس من الادويه فى هذا الباب دواء المسك المرود والمسك
الحلو والمرزقوى واوفق لمن مزاجه معتدل او الى البرد والحلو لمن به سوء مزاج حار
ودواء المسك لا يقصر عن الترياق فى التفريح شيأ كثيرا وتقويه القلب ويقصر عنه
فى تقويه قوى جميع البدن لان اكثر فعله فى القلب واكثر عنايته فى امر القلب التفريح
وانعاش الروح ولا يقاوم جميع السموم بل ما جرى مجرى البيش وفايدته فى اللدوغ اقل
من فايدته فى السموم المسقيه والمثرودیطوس والترياق نافعان فى الجميع ودواء المسك
قد يمكن ان يعدل المرء منه بان يؤخذ منه عشره مثاقيل ومن عصارة التفاح الحلو وعصارة
الرمان الحلو وعصارة السفرجل الحلو من كل واحد خمسين مثقالا ويطبخ حتى يتقوم ثم
يستعمله حار المزاج وان كان المزاج اسخن مزج بالمياه عصارة الريباس وماء حماض
الاترج ثم يكون الشربه بمقدار ما يحفظ منها الشربه من دواء المسك مع ثلثة امثاله مما خلط
عليه مثلا يكون الشربه من هذا الرب ثلثة مثاقيل واربعه فيحصل من دواء المسك
الكثير منفعته التى بحسب خاصيته ويكسر تسخينه المفرط وكذلك الكلام فى المفرحين الكبير
والصغير الذى يسمى الحلو وربما المعجون النجاح الكندى فانه نافع جدا فى ضعف القلب
السوداوى وعلة الماليخوليا لكن منفعته بالتصفيه اكثر من منفعته بالتقويه وساير الادويه
منفعتها بالتقويه اكثر من منفعتها بالتصفيه ولذلك معجون النجاح اوفق للتوحش السوداوى
والماليخوليا ودواء المسك والمفرح انفع للخفقان والغشى فصل واما الادويه
المختصه بهذا الشان مما جربناه نحن والفت بعد هذه الادويه فمن ذلك سكنجبين الفه
لاصحاب التوحش السوداوى والصرع ينقي العلة برفق او ينضجها فيستفرغ بادنى
مسهل ونسخته افتيمون عشره دراهم بسفايج وتريد من كل سته دراهم لسان الثور خمسة عشر
درهما حاشا ونوفا وكمافطوس من كل واحد اربعة دراهم برسياوشان خمسه دراهم
تربد سته دراهم بزر الباذروج وبزر الباذرنجويه وبزر الفلنجمشك وزرنباد ودرونج
وبهمن احمر وبهمن ابيض وشادنج هندى وسنبل هندى وقاقلة من كل واحد وزن

ثلثه دراهم ونصف بزر الكشوث وبزر الهندبا واصل السوسن واصل الهندبا من
كل واحد اثنى عشر درهما جلنجبين سكرى وزن الجميع ينقع ذلك كله فى الخل الثقيف يوما
وليلة ويكون الخل خل خمر ثم يصب عليه من الماء خمسه سبعه ارطال ويطبخ بالرفق
الى ان يعود الى مقدار الخل وان كان الماء اكثر فهو اصوب ثم يبقى الخل ويلقى عليه من
السكر مقدار ما عرّوه ان احتيج اليه ولم يكف كلنجبين ويقوم على النار ويرفع والشربه
من خمسة عشر درهما الى عشرين يستعمل عشره ايام فيظهر منه نفع عظيم هذا ان كان هنالك
مادة كثيره سوداوية واما ان كانت المادة قليلة لكن الاعضاء الرئيسة مستعدة لان
يتولد منها هذا الخلط ويكون المقدار القليل منه راسخا فى الاوردة والشراين فقد جرب
له هذا الشراب **ونسخته** بزر الهندبا وبزر البادرنجبويه وبزر الفلنجمشك من كل واحد
عشرين درهما لسان الثور ثلثون درهما وورق البادرنجبويه خمسة عشر درهما اصل
السوسن الآسمانجونى وزن خمسه دراهم اصل السوسن عشره دراهم بسباج وبزر الرازيانج من
كل واحد سبعة دراهم يطبخ جميع هذا فى ستة اضعافه ماء الورد وضعفه عصارة التفاح
الحلو حتى يبقى من الجملة ثلثة اضعافه ويصفى ويلقى عليه سكر ويطبخ منه الجلاب ويجوز ان
يطبخ منه السكنجبين على قياس ما طبخ من الاول تركيب آخر شريف جدا جربته معجونا وقرصا
وزدت ونقصت منه بحسب مزاج مزاج وكان نفعه فى تقويه القلب نفعا شديدا
وهذه خميرته يؤخذ لؤلؤ وكهربا وبسد من كل واحد درهم ونصف ابريشم خام مقرض
وسرطان نهرى محرق من كل واحد مثقال وورق لسان الثور وزن خمسة دراهم سحاله
الذهب وزن دانقين ياقوت مسحوق درهم بزر فلنجمشك وبزر البادرنجبويه وبزر
البادرنجبويه وورق البادرنجبويه من كل واحد ثلثه دراهم بهمن احمر وبهمن ابيض
وعود هندى وحجر ارمنى مغسول وحجر اللازورد مغسول ومصطكى وسليخه ودارصينى
وزعفران وهيل بوا وقاقله كبار وكبابه وبسباسه من كل واحد مثقال افتيمون درهمان
ونصف اسطوخودوس ثلثه دراهم جدوار مثقال وان لم يوجد فزرنباد مثقال وثلثه
درونج رومى مثقالين بزر الهندبا خمسه دراهم حب الغار اربعه دراهم ترنجبين عشره دراهم
ورد احمر منزوع الاقماع اربعه دراهم مسك مثقالان كافور نصف مثقال عنبر وزن درهم
سنبل وساذج هندى من كل واحد درهمان فهذه هى الخميرة والاصل وقد يعرض المعتدل
المزاج فى الحرارة والبرودة ويكون القرص منه مثقالا وقد يعجن بالعسل بثلثة امثال الجملة
ويعمل لمن به سوء مزاج حار ولمن به سوء مزاج بارد فان يريد ان يستعمل ذلك المعجون بعد
التخمير فيجب ان يلقى فيه من الافيون وزن خمسة دراهم ومن جندبيدستر مسحوقا مثله
ولا يستعمل الا بعد ستة اشهر اقلا اعنى اذا القى فيه الافيون والجندبيدستر واما من يغلب
عليه سوء مزاج حار فيجب ان يجعل زعفرانه ومسكه نصف مثقال وينقص منه الافتيمون
ويجعل بدله اربعة دراهم سنا مكى واربعة دراهم شاهترج ويلقى فيه من الورد عشره دراهم بزر
بقلة الحمقا ثمانيه ثلثه دراهم طباشير خمسه دراهم بزر الخس درهمان صندل ثلثه دراهم ويخلط
الادويه الاخرى بحالها ويقرص كما ذكرنا او يعجن بعسل منزوع الرغوه بالاستقصا واما من
يغلب عليه سوء مزاج بارد فيجب ان يزاد فى الادويه قشور درونج وقشور الاترج وعود
البلسان وزنجبيل وفلفل من كل واحد ثلثه دراهم جندبيدستر مثقالان وينقص وزن

الكافور فيجعل نصف مثقال ويجرى صاحب المزاج الحار ان يتناول نصف الشربه مع
مثقال طباشير فى رب التفاح وصاحب المزاج البارد ان يتناول الشربه منه مع وزن
دانق حلتيت طيب وقد عالجت بعض من يجرى مجرى الملوك عن ماليخوليا صعب يضرب
الى ماسا وهو الجنون السبعى فزدت فى النسخة المعتدله مثقالا من الياقوت الرمانى
مستقصى السحق فانتفع به انتفاعا شديدا واقبل اقبالا عظيما بعد الياس واما التركيب
الخاص باصحاب الامزجة الحارة التى انما يصيبها الخفقان وضعف القلب بسبب سوء
مزاجهم الحار فمن ذلك تركيب بهذه الصفه ونسخه بزر الخس وبزر البطيخ المقشر وبزر
بقلة الحمقا ثلثه دراهم لولو وكهربا وبسد من كل واحد مثقال صندل مثقالين عود هندى
ودرونج وزرنباد وبهمن ابيض من كل واحد درهمين رب الكندر مثقال فان لم يوجد
فمن الكندر ثلثه مثاقيل سرطان نهرى محرق ابريشم نى مقرض من كل واحد مثقال قاقله
صغار وطباشير من كل واحد ثلثه دراهم وردا احمر منزوع الاقماع مجفف فى الظل سبعة
دراهم زعفران نصف مثقال كافور مسحوق مع عشره مسك وسدسه عنبر سحقا شديدا
ويكون جملة الجميع وزن مثقال ونصف لسان الثور خمسه مثاقيل يقرص جملة ذلك على ما بينا
او يعجن برب التفاح ورب السفرجل ورب الرمان اجزاء سواء مقدار ما يعجنه منه ومنه
جلاب يتخذ بعصارة لسان الثور مع مثل عصارة الهندبا واربعة امثاله عصارة التفاح
ومثل الجميع مرتين بماء الورد ومثل ما اجتمع سكر طبرزد ويطبخ بالرفق حتى يتقوم والجلاب
المتخذ بورق البادرنجبويه مطبوخا فى ماء الورد حتى ياخذ قوته او يلقى عصارته فى ماء
الورد ثلثه وثلثين نافع لجميع من به ضعف القلب خصوصا ان كان معه لسان الثور
واما اليابس فيطبخ معه فى ماء الورد واما الرطب فيمرخ بعصارته فان كان المزاج شديد
الحرارة قلل من عصارة البادرنجبويه وزيد فى عصارة لسان الثور والاجعلا متساوين
ويطبخ من ذلك جلاب **فصل** واما الاستفراغات لاصحاب السوداء فيجب ان
تستعمل بعد النضج والتليين فيبدا بما ينقى البدن كله ان كان الخلط السوداوى فى
البدن كله واوفقها سقى وزن سته دراهم من ايارج لوغاذيا يدرك فى وزن ثلثين
درهما ماء طبيخ الافتيمون مع الزبيب على هذه الصفة وهى ان يؤخذ من الافتيمون
اوقيه ومن الزبيب اوقيتان ومن الماء رطلان يطبخ بالرفق حتى يبقى ماء اذا اصفى
خرج منه ثلثون درهما ان لم يستفرغ بهذا استفرغ بطبيخ الافتيمون المذكور او بوزن
ثمانيه دراهم افتيمون حديث اقريطى يسحق ويسقى فى السكنجبين بعد انضاج العلة
بالسكنجبين الذى قدمنا ذكره الا ان يخاف السحج فيضج بالجلاب الذى ذكرناه بعد السكنجبين
اولا ومن الحبوب القويه هذا الحب ايارج فيقرا افتيمون من كل واحد ثلثه دراهم اسطوخودوس
وبسباج وغاريقون من كل واحد نصف درهم شحم الحنظل ربع درهم سقمونيا دانق ملح
نفطى وبقل من كل واحد دانق **حب** افضل منه ايارج وزن نصف درهم افتيمون و
اسطوخودوس من كل واحد نصف درهم حجر ارمنى مغسول حجر لازورد مغسول من كل
واحد ربع درهم عود هندى ومصطكى ونعناع من كل واحد وزن دانق شحم الحنظل
وغاريقون وملح نفطى من كل واحد ربع درهم خربق اسود مطبوخ ونصف سقمونيا مطبوخ دانق
ويجب ان يعلم ان الخربق اذا وقع منه فى المطبوخ قريب من دانقين الى وزن درهم دف

الحبوب قريب من نصف دانق الى دانق لم يكن له نكاية واستعمل ساير الادوية استعمالا
قويا واما اذا كان البلغم مع السوداء مكان السوداء بلغميا فيجب ان تستفرغ بهذا الحب
وصفته تربد وافتيمون من كل واحد وزن درهم حاشا وشحم الحنظل وغاريقون وحجر
ارمني من كل واحد وزن ربع درهم سقمونيا مشوي في تفاحة او سفرجلة دانق مقل ازرق
دانق ملح نفطي دانق اسطوخودوس ثلثة دراهم حزبق نصف دانق يحبب بما الكراث فهذه
هي الحبوب القوية لهذا الشان واما الحبوب التي هي دون هذه فالاصوب ان لا يعتر
لاجلها التركيب والادوية ولكن يقلل وزن الشربة بحسب التخمين الصناعي ما بين النصف
والثلثين واما اذا لم نقصد بالاستفراغ البدن كله بل ناحية الراس والقلب فيجب ان
نستعمل حبوب الشيار والنسخة لمن كان مزاجه سوداويا محضا هذه افتيمون هليلج كابلي
من كل واحد جزء ايارج جزء ونصف اسطوخودوس ثلثي جزء خربق اسود سدس جزء
مصطكي وعود خام وبسبايج من كل واحد نصف جزء حجر ارمني مغسول ثلث جزء شحم الحنظل
ثلث جزء يدق هذه كلها ويجمع بعصارة التفاح ويحبب حبا كبارا كالحمص والشربة من درهم
الى مثقال يشرب ليلا ويتغرغر نهارا مع سكنجبين مطبوخ في خل الكرم ولمن مزاجه بلغمي سوداوي
تربد وافتيمون وغاريقون واسطوخودوس وهليلج كابلي من كل واحد جزء وايارج جزء ونصف
وعود هندي نصف جزء وحاشا ومقل ومصطكي من كل واحد نصف جزء يحبب كذلك
ولمن مزاجه سوداوي صفراوي تربد وافتيمون وسنامكي وشاهترج من كل واحد جزء هليلج
اصفر جزء وثلث صبر جزءان لازورد مغسول ثلثي جزء مصطكي جزء وثلث ورد ثلثي جزء
يحبب كذلك فهذا ما حضرنا من الكلام في الادوية القلبية على اقصى ما يمكن من الاختصار
وقد حان لنا ان نتمم هذه المقالة حامدين واهب القوة على تتميمها وحسبنا الله ونعم الوكيل
وصلى الله على سيدنا محمد واله واصحابه اجمعين وسلم تسليما كثيرا كثيرا والحمد لله رب العالمين

رسالة الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا في تعريف الراي المحصل للاقدمين في جواهر الاجسام السماوية

قال **فصل** قالوا ان الاجسام الطبيعية تنحصر في قسمين مركب وقسم بسيط ويعنون بالمركب كل جسم وجوده ونوعيته بسبب اجتماع اجسام مختلفة الطبايع والانواع مثل الحيوان والنبات ويعنون بالبسيط ما وجوده ليس كذلك ولا ينحل في الوهم ولا في العقل الى اجسام لا متشابهة الطبايع والانواع مثل الماء والارض المحضة وغير ذلك واما الحجارة وما اشبه ذلك فان الحس يوهم انها متشابهة الاجزاء وليس كذلك فان الامتحان بالنار يعرف ذلك لافتراقها عند شدة الحمي الى جوهر متصعد والى جوهر رزين ثم الاجسام البسيطة عندهم مركبة باعتبار اخر وذلك انها مركبة عندهم من جوهر يسمى مادة في لغتهم وهيولى ومن متمم لهذا الجوهر بالفعل من جوهر يسمى صورة واذا اجتمعا حصل منهما المهيا لقبول الاعراض الجسمانية وهذا الراي حدث فيهم اخيرا بعد الوف من السنين لان اوايلهم كانوا يرون ان الاجسام متقررة الوجود من اجزاء لا تتجزى وان من اجتماعها تحدث الجسم ولم يزل هذا الراي فيهم مدة وكان مقبولا مسلما ثم جعل يضمحل قليلا قليلا على طول الروية واطلاع المتاخر على ما قصر عنه المتقدم حتى انفسخ بالجملة اخره وانفسخ ايضا ما كان يتشعب منه من الاراء وصح ان الاجزاء التي لا تتجزى لا يمكن بوجه من الوجوه ان تكون مباديا لوجود الاجسام واستقر عليه راي الجملة كالاجماع

فصل هذا البحث الذي نحن فيه هو عندهم من جملة العلم الذي يسمونه طبيعيا فالعلم الطبيعي والعلم الهندسي والعلم العددي وغير ذلك من العلوم التي تختص بحثها بشيء من الموجودات او الموضوعات او الموهومات فاحوال ذلك الشيء من جهة ما هو ذلك الشيء من جهة ما هو ذلك الشيء يسمى عندهم علما جزئيا وكل واحد من العلوم الجزئية فله مباد يتسلمها صاحب ذلك العلم ثم يبني عليها ولا كلام له مع جاحدها او عاندها من جهة ما هو صاحب ذلك العلم بل مبادي العلوم كلها في زمان صناعتين اما على سبيل البرهان ففي ضمان الفلسفة الاولى التي تسمى العلم الالهي واما على سبيل الاقناع ففي ضمان الجدل ويمكن ان تكون الصناعة الموسومة في عصرنا هذا بالكلام قريبة من مرتبة الجدل او قليلة القصور عنها وهذه الفلسفة الاولى يسمونها علما كليا وذلك لان الشيء الذي يبحث عنه فيه هو الموجود الكلي من جهة ما هو موجود كلي ومباديه التي له من جهة ما هو موجود كلي وهذا هو واحد هو الله تعالى ولواحقه من جهة ما هو موجود كلي كالعلة والمعلول والكثرة والوحدة والقوة والفعل وما ليس مقتصر اللحوق على ما هو موجود دون موجود واما العلوم الجزئية فلا تبحث عن حال موجود من جهة ما هو موجود مطلق بل من جهة ما هو موجود ما كالطبيعي ينظر في الجسم القابل للحركة والسكون لا من جهة الوجود المطلق ولا من جهة الجوهرية المطلقة ولكن من جهة ما هو موجود شانه كذا وكذا اعني قبول الحركة والتغير والكون ويبحث ايضا عن مباديه التي تخصه من جهة ما هو كذا الا عن المبدا لوجوده المطلق ويبحث عن عوارضه التي تخصه من هذه الجهة كالامتزاج والافتراق والصعود والنزول وغير ذلك وكذلك العددي مع العدد والهندسي مع المقدار فكل هولاء يتقلدون مباديهم واصولهم تقليد الفقيه

مبداه وهو وجوب العمل بنص الكتاب وخبر الرسول والاجماع والقياس عن المتكلم فان حاول الفقيه تصحيح هذه الاصول فليس عما هو فقيه ولكن بما استحال متكلما كذلك الطبيعي يتقلد عن الالهي حال مبدا الاجسام اللذين هما الهيولى والصورة ثم يبني بعد ذلك

فصل ان الالهيين منهم يقرون الطبيعي ان الاجسام البسيطة حاصلة الوجود من جوهر لا وجود له بذاته مفردا ولا ايضا لذاته ولا صفة وراء انها قابلة لكل حلية وصفة جسمية وانما جوهريتها فلانها ليست في محل وهي اخس الجواهر واحقرها وانها انما تقوم موجودة بالفعل لما يحصل فيها من الصفات الاولية لها والصفة الاولية التي لولاها او ضدها لم تكن الهيولى موجودة وهي تسمى صورة وليست الهيولى ملتبس بالصورة الاولية بذاتها ولا الصورة تستقر في الهيولى لذاتيهما بل بصفة صانع ليس يمكن ان تكون ذاته مؤتلفة من هيولى وصورة ولا يقوم مقام الهيولى والصورة ولا هو بوجه من الوجوه ذو حجم او مقدار ولا يمكن ان يلحقه حركة او سكون ولا يجوز ان يكون في ذاته بالقوة على حال ثم يخرج بالفعل بل هو صريح ثبات على حدة واحدة ولا تكثر ولا تغير ولا يجانس شيئا من الهيولانيات بالخصاد في اين او مدة او جهة وذاته ذات قادرة على غير المتناهي من المقدورات فلذلك تعالى عن ان يكون جسما او متحركا فهذا القدر من امر الله تعالى يسلم به الالهيون للطبيعي وايضا عرفوهم من امره انه تعالى وضع كل امر طبيعي لغرضه وان وجود العالم واجزائه على اكمل ما يمكن وانه لا عبث فيه ولا معطل ولا شيء كان من تلقاء نفسه وعرفوهم من تدبيره انجعل الاختلاف الكاين في هذا العالم والاتفاق الذي فيه من جهة الحركة المستديرة عليه لثبات الكون والفساد لهذا العالم ثم لم يطلعوهم بعد هذا على شيء من الامور الالهية لان هذا القدر كان يكفيهم في البناء على مبادي صناعاتهم وبعد ذلك نزلوا من امر الله واطلاعهم على اصول منهم الى تحقيق الهيولى والصورة على سبيل الوضع والتكليف فقالوا لهم ان الهيولى والصورة اول ما تطبع بالقوة تطبع بالصورة المعطية بالقوة للمقادير الجسمية وعنوا الاولية الذاتية لا الزمانية فان الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان ولا الصورة الهيولى ايضا بل هما مبدعان معا عن ليسة ومبدعهما متقدم الكل بالذات لا انه كان معه فيما لم يزل زمان لان الزمان يحدث مع حدوث الحركة قالوا والهيولى بنفسها لا تقدير لها ولا كم فاذا كانت كذلك لم يعرض لها مقدار معين بنفسه دون ما هو اصغر منه او اكبر منه بل يتبعه ذلك التي ينالها اولا ويتوسطها يتكمم فربما كانت حرارة فيعطي المادة مقدارا ما او برودة فيعطيه مقدارا اخر وقوة اخرى فيعطيه مقدارا ثالثا وقالوا ان المادة التي خلقت لقبول الحرارة والبرودة فانها اذا احرت ليست حجما ومقدارا اكبر واذا بردت ليست ذلك اصغر لا لان شيئا انفصل عن المتصغر بالتكاثف او شيئا انضم الى المتكبر بالتخلخل بل لان المادة بعينها قبلت تارة مقدارا اكبر وتارة مقدارا اصغر وهذا النوع من التخلخل والتكاثف غير الكاين بالانتعاش والانتفاش او الانعصار او الانضما اللذين يتعلقان بتقارب الاجزاء وتباعدها قالوا وهذه المادة اذا قامت بالصورة جوهرا جسمانيا تهيات لقبول الاعراض الجسمانية ويفرقون بين الصورة والعرض اذ الصورة ما كان من محمولات الهيولى مقومة لها فلا بد للهيولى منها او من ضدها ان كان لها ضد واما الاعراض فهي المحمولات التي حصلت في الهيولى بعد ان تقوم جوهرا

جسمانيا بالفعل فلولم يقع ولم يخلفه ضده لم تحتج الهيولى اليه والى ضده في القوام وذلك
كالالوان والروائح وقد يكون منها ما هو لازم غير مفارق الا انه ليس انما وجدت اولا
بالذات فتقومت الهيولى بل لما تقومت الهيولى لزمه بالذات وقالوا الطبيعيين ان هذه
الصورة بعضها يحدث في الهيولى حدوثا اوليا وبعضها بعد التركيب ويكون مضادة من
وجه للصورة التي كانت في حال البساطة وانما يحدث في الهيولى اوليا في حال البساطة
وان مفيد وجوده الشئ الذي ليس بجسم ولا هيولاني اما بلا واسطة واما بواسطة جواهر
روحانية ليست ايضا جسمانية وهذه المعاني لا يوجب لها مماثلة مع المبدع الاول فان قولنا
ليس بجسم لا يوجب مماثلة في الحقيقة فانه كما ان قولنا ليس بجسم وهو في جسم لا يوجب المماثلة
بين السواد والبياض بل بين السواد والحركة كقولنا ليس بجسم ولا في جسم لا يوجب المماثلة
بين المبدع الاول القيوم الواجب الوجود الحق المتعالي عن ان يكون جوهرا وجسما او عرضا
وبين الجواهر الروحانية قالوا واما الصور الحادثة بعد المزاج فان المبدع الاول يفيد وجود
بعضها بتوسط اجسام ونسبتها كالصور التي في عالمنا هذا بتوسط الاجسام السماوية مثل
المذاقات والروايح وما اشبه ذلك وهو توسع في اطلاق لفظ الصور ههنا وبعضها
لا بتوسط الاجسام مثل الانفس النباتية والحيوانية وخصوصا النفس الانسانية بل العقل فان
العقل نور يتولى الله افاضته على الانفس من غير ان يكون للشئ من الجسمانيات فيه وساطة
او بسبب الا شئ واحد وهو التهيئة للقبول وقالوا ايضا ان المواد للاجسام العالمية صنفان
صنف مختص للتهيؤ لقبول صورة واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها على سبيل الابداع
لا على سبيل التكوين من شئ اخر وفقدها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد الى الشئ والى
هذا رجع قول الحكيم في بعض كتبه ان السماء غير متكونة من شئ ولا فاسدة الى شئ لانها لا ضد
لها لكن الغاغة من المتفلسفة صرفوا هذا القول الى غير معناه فامعنوا في الالحاد والقول
بقدم العالم فهذا صنف وخصوه باسم الاثير والصنف الثاني صنف متهيئ لقبول الصورة
المتضادة فتارة يكون هذا بالفعل وذلك بالقوة وتارة بالعكس وسموه العنصر فجعلوا
اثيريه وعنصريه والزموا بعد هذا اتباعهم من الطبيعيين ان يعتقدوا ان كل جسم ففيه قوة
هي مبدأ حركة بالذات وان يعتقدوا ان الصانع الحق لم يجعل للاجسام حركات ذاتية
مختلفة الا ولها مبادئ حركات ذاتية مختلفة وانه لم يجعل فيها مبادي مختلفة للحركات
الا وتلك الاجسام مختلفة الانواع كالنار والارض فهذي صاعدة بالذات وتلك هابطة
بالذات والمحرك هو الله تعالى ولكن بتوسط اعتماد يخلق فيهما ذاتي للنار وذاتي للارض
وهذا الاعتماد وهو مبدأ الحركة يسمى طبيعة ان كان كونه مبدأ للحركة والسكون على سبيل التسخير
مجردا عن القصد ونفسا ان كان مبدأ لهما على سبيل قصد وعسى النفس ليس باعتماد بل
مبدأ للنوع من الاعتماد فهذه هي الاصول التي قبلها الطبيعيون من الالهيين **فصل**
ثم ان الطبيعيين في درجتهم الاجب لهم اصول اخرى فلزم لهم ان يكون كل جسم بسيط يختص بأين
مختص به غير مشارك فيه والمركب يميل الى جهة الغالب من البسائط فيه وانه لا يمكن ان يكون
لجسم بسيط متفق النوع مكانان طبيعيان ولا مكان واحد لجسمين بسيطين وان كل جسم اذا
حصل في مكانه الطبيعي لم يتحرك عنه الا قسرا واذا فارقه تحرك اليه طبعا وتلك الحركة على
الاستقامة وان الجسم الذي ليس من شانه ان يفارق موضعه الطبعي فليس فيه مبدأ حركة

مستقيمة اصلا وكل جسم ليس فيه مبدأ حركة مستقيمة اصلا ففيه مبدأ حركة مستديرة ضرورة
وذلك في مكانه الطبعي وان ما كان كذلك فموجب القياس البرهاني انه لا ضد لحركته الطبيعية
وان الاماكن لا تتعين للاجسام المستقيمة الحركة الا بعد تعين الجهات وان الجهات
لا تتعين الا بعد تعين حدودها اليها النسبة فلو ان السفل هو ما ياخذ الى نقطة ما حددنا
والعلو كذلك في مقابلته وانه لا يجوز ان يكون السفل بلا نهاية والعلو بلا نهاية والا لم
هذا صار سفلا وهذا علوا ومما ذا تعين وتضادا وكلام طويل برهاني في بيان هذا في
ان الجهات لا تتعين اطرافها وحدودها الا بالنسبة الى جسم متقدم على حدود الجهات
بالذات فيكون غاية القرب منه حد جهة وغاية البعد عنه حد جهة وان غاية القرب
وغاية البعد لا تتحدد في فضاء غير متناه او ملاء غير متناه كيف كان بل تتحدد على
سبيل المركز والمحيط فيكون المركز غاية بعد او قرب والمحيط غاية قرب او بعد لا يمكن فيما
برهنوا ان يكون على جهة اخرى وقالوا الا يمكن ان يكون مقدارا غير متناه لا ملاء ولا
خلاء وان الكل متناه وان نهايته هناك الجسم الذي بالقياس اليه تتحدد جهات حركات
الاجسام المستقيمة الحركة وبالجملة تشعب من هذه الاصول ثمانمائة مقدمة دقيقة يتوصل بها
الى تحقيق الكلام في الاركان الاولى للعالم الجسماني التي بعضها اركان عالم العنصر اعني
الارض والماء والهواء والنار وبعضها اركان عالم الاثير اعني الافلاك والكواكب
يعرف منها ان عددها العدد التام ونظامها النظام الافضل والتدبير فيها تدبير واحد
وانه لا تفاوت فيها ولا فطور وظهر للحكماء الطبيعيين في الاجسام البسيطة والمركبة الغير
الحيوانية تسعة الاف دليل على تدبير الحكيم وقد عرف ذلك في الكتب الحكمية واربعة الاف
دليل وحكمة في الحيوان والانسان يشتمل على كثير من ذلك كتاب منافع الاعضاء لجالينوس
واستقران اجساما قبل العناصر بالطبع لا بالزمان وهي بسيطة لانها قبل العناصر وان حركاتها
مستديرة وانها مجوفة تحشى بالعناصر وان السفل بما عدمنا الى جهة المركز الموهوم وان الصعود
قرب اليها الى جهة المحيط وان الحركات الطبيعية الاولى التي للاجسام البسيطة ثلث
حركة تختص بالاجسام الاثيرية وهي التي على الوسط وحركتان تختصان بالاجسام العنصرية
وهما اللتان احدهما الى الوسط للثقال والاخرى عن الوسط للخفاف وان الحركتين
المستقيمتين لا يعرضان للاجسام العنصرية الا اذا احدث فيها حادث غريب وهو الخروج
عن مواضعها الطبيعية واما لم قيل ان هذه الاحوال هي هكذا ولم كان يجب في نفس الوجود
والتدبير المحكم ان يكون هكذا وما الحكمة في الحركة المستديرة ولم هي ولم بعضها شرقية وبعضها
غربية ولم الافلاك مشفة والكواكب منيرة ولم في الافلاك اوج وحضيض ولم لها او فيها
فلك تدوير ولم حركات الافلاك مستديرة ولم بعضها شرقية وبعضها غربية ولم حركات
الافلاك التي تحت الفلك الاولى بطيئة والحركة الاولى بغاية السرعة ولم للكواكب ميل وعرض
عن منطقة الحركة الاولى شمالا وجنوبا ولم كانت الطبايع العنصرية الاولى اربعا ولم كانت
الارض في غاية البعد عن الفلك والنار في غاية القرب ولم كانت النار والهواء والماء
مشفا عديم اللون وكانت الارض ملونة ولم كانت العناصر يحيط بعضها ببعض الا الماء لا يحيط
بالارض وما السبب الطبيعي فيه الذي ينتهي الى المبدأ الفاعل وما السبب السياسي فيه
الذي ينتهي الى المبدأ الغائي ولم كانت المسكونة شمالا وربعا فذلك نضيق عنه مثل هذا

الفصل ومباحث أخرى مثل هذه اذا عرفت دلت على حكمة الصانع تعالى وعرفت ان المعرفة
بكل شئ افضل من الجهل به وانه ليس شئ من العلوم حريا بان يعرف ان الناس اعداء ما جهلوا
وان الحق واحد بذاته متفق من جميع جهاته وان مقتضى العقل الصريح لا ينافي موجب
الشرع الصحيح **فصل** ان القوة التي تسمى طبيعة قد تكون في الاجرام البسيطة وقد تكون
في الاجرام المركبة اما في الاجرام البسيطة فمثل الطبيعة النارية التي هي محرقة لما من شانه ان
يحترق ومصعدة لما من شانه ان يصعد ومجففة للاشياء ومحللة للاشياء ولها اولا في النار
نفسها فعل التمييل الى فوق واحداث السخونة المحسوسة فيه ثم بتوسط ذلك تفعل في الملاقيات
للنار واما في الاجرام المركبة مثل الطبيعة التي للسقمونيا في اسهال الصفراء والافتيمون في
اسهال السوداء وهذه الطبيعة حادثة في جرم السقمونيا بعد حدوث مزاجه وهي زيادة
طبع مستفاد بالمزاج لم يكن في عناصره فان للمركبات طبيعتين طبيعة مستفادة من العناصر
كما ان الحرارة الغالبة في السقمونيا لاجل ان العنصر الحار وهو النار فيها اكثر بالقوة من
العنصر البارد وطبيعة حاصلة لها بعد المزاج من العناصر كاسهال الصفراء وهذه الطبيعة
الحاصلة بعد المزاج تسمى باسم خاص وهو الخاصية ثم الجاهل من الطبيعيين ومن تشبه
بهم ياخذون في طلب علة لوجود هذه الخاصية مستفادة من العناصر كما انهم يطلبون ايضا
ان يتخيل لهم كل قوة وكل طبيعة حتى تصير مرتسمة في القوة المصورة وكلا الطلبين محال اما
الاول فلان غاية ما يمكن ان يعطى من السبب في وجود الطباع للمطبوعات اسباب ثلثة
احدها الفاعل وهو تدبير الصانع وجوده وعدله واعطاؤه كل شئ بموجب الحكمة والجود
اعطاه اياه والصانع اعطى الهيولى التي ابدعها من الصور ما كان يجب في حكمته وجوده
على التقسيم والتقسيط الذي كان تفيضه عدل تقديره والثاني القابل وهو ان القابل
كان مستعدا لقبول هذا الضرب من التخليق والتصوير والتقطيع والتقويم وكان
استعداد ما يحصل له قبل التركيب وفي حال البساطة واستعداد اخر يحصل له بعد التركيب
والمزاج وبحسب كل نوع من التركيب والمزاج يحدث استعداد اخر والثالث الغاية
وهو الغرض الحكمي الذي صنع الصانع ما صنع لاجله وله الخلق والامر تعالى عما يصف به
الجاهلون واما ما وراء هذا فمحال ان نطلب كيفية استفاده امر من العناصر والعناصر له
عادمة اذ البحث عن كيفية حدوث الاستعداد بالمزاج مما يسوغ العقل الاشتغال به الا
ان اكثر ذلك مما يقصر الذهن الانساني عن ادراكه والعجب من هؤلاء انهم لا يتعجبون
من النار كيف تفرق المجتمع وكيف تحيل اجساما كثيرة الى مثل طبيعتها في ساعة ولا يشتغلون
بالبحث عن علته وغاية ما يجيبون عنه لو سئلوا ذلك ان يقولوا لان النار حارة ثم السؤال
لازم في ان الحار لم يفعل هذا فيكون منتهى الجواب الطبيعي ان يقال لان الحرارة قوة من
شانها ان تفعل هذا الفعل ثم ان سئلوا بعد هذا انه لم كان هذا الجسم حارا دون البارد لم
يكن جوابهم الا الجواب الالهي ان ارادة الصانع هكذا اقتضت ثم يتعجبون من مغناطيس
اذا جذب الحديد ويشتغلون بالبحث عن علته ولا يقنعون بجواب المجيب لان في المغناطيس
قوة جاذبة للحديد وان وجودها بسبب ارادة الصانع عند استعداد المادة ويستهزءون بمن
يجيب هذا الجواب وليس هذا الجواب قاصرا عن الجواب الاول ثم يخترعون لذلك عللا
فاضحة ووجوها شنيعة وليس جذب الحديد وهو بحاله سالم باعجب من تسييله وتليينه بل

اذابته كالماء فان للنار ان تفعل ذلك اذا اوقدت بتدبير وتحريك الى فوق صاعدا
وللنار ايضا ان يفعل ذلك في الحديد اذا اوقدت بتدبير لكن القوم تعجبوا عما استبدعوه
والهمهم التعجب البحث عن العلة ولم تعرض لهم ذلك فيما كثرت مشاهدتهم له والدليل
على ذلك ان في المركبات ما حكمها اعجب من حكم المغناطيس في جذب الحديد وهو هذا الحيوان
الحساس المتحرك بالارادة الذي يغتذي وينمو ويولد مثله الانسان وما يخصه من الاحكام
الانسانية وهؤلاء القوم من المتفلسفة لما لم يعرفوا الاصول ما اخذوا يتعجبون من
النادر اخذوا ينكرون ايضا النادر اذ لم يضطرهم الى الاقرار به المشاهدة فانكروا الوحي
ومعجزات الانبياء والرؤيا والعين والكهانة والوهم والعرافة وكثيرا من امثال
هذه الاشياء واما المحققون من الحكماء ففرقة موجبة لوجود هذه الاشياء لما امعنت
في البحث امعانا مستقصا وفرقة مجوزة لما كادت ان تبلغ درجتهم ولم تبلغ بعد والمشهورون
من اهل هذه الدرجة الاولى قليل عددهم ويوشك ان يكون عدد من اعرفه منهم في هذه
الالف سنة من المتفلسفة ثلثة او اربعة ولهذا نحن نكره ان تشتغل الناس بهذه العلوم
فان المستعدين لها قليل والمتفرغين من المستعدين اقل والصابرين بعد الفراغ اقل
كثيرا والله نسئل ان يعصمنا من الضلالة وان يسلك بنا سواء السبيل ويجنبنا ادعاء الفضل
وهو ولي الرحمة واما الطلب الثاني فلانا انما يمكننا ان نتخيل بالقول ما كان في نفسه
محسوسا من جنس الالوان والارايح والطعوم والاصوات والملامس وايضا ما يجري
معها كالاشكال والحركات والسكونات والمقادير والاعداد والاوضاع ومع ذلك
فان القول منا لا يكون موقعا للخيال بل مذكرا ومنبها فان المحسوس لا يمكن ان يتخيل البتة
بالقول الا ان يكون يسبق لمثله تخيال فيذكر القول واما ابتداء فلا يمكن الا ان يقرب
المحسوس من الحاسة ولهذا لا يمكن ان يفهم الاكمه لون او العنين لذة الجماع فكيف
يتخيل ما ليس ذاته محسوسة البتة ومع ذلك بالقول والقول لا يخيل المحسوس فضلا
عن غير المحسوس وليس جميع القوى والعوارض التي في الاجسام بداخلة في الحس فان المرارية
والصفراوية والاخلاق والانفعالات النفسانية كلها مثل الغضب والخوف وغير ذلك
مما لا يتخيل ولا يخيل وايضا فان القاصرين من الطبيعيين يظنون ان طبيعة الماء البارد
وطبيعة النار الحارة تحس كما فان الماء فيه معنيان يسميان كلاهما بالبرد وفي النار معنيان
يسميان كلاهما بالحر وهما مفترقان واحدهما صورية وداخلة في الحد والاخرى عرض
وخارج عن الحد وليس البرد الذي يحده الماء هو هذا البرد المحسوس الذي يزول ولا
يعدم الماء كما انه ليس النطق الذي يحد به الانسان هو هذا النطق المحسوس الذي ينقطع ولا
يعدم الانسان بل كان النطق الداخل في حد الانسان هو القوة الاولية التي لما حصلت
للانسان كان انسانا واذا عرض بها امور اظهرها النطق وافضلها النطق اذا اصحت
البنية وليست لتلك القوة في اصطلاح الجمهور تسمية فاخترع لها اهل الصناعة اسما
من هذا الفعل الصادر عنها فكذلك البرد الذي يدخل في حد الماء هو القوة والطبيعة
التي بها تتقوم الماء فيتبعها ويلزمها امور افضلها التبريد لجسمها اذا لم يكن عائق وليس لها
عند الجمهور تسمية فعرض لها من هذا الفعل اسم وهذا هو البرد الداخل في حد الماء وليس
محسوس البتة فلا تتوقعن منا ان ينسب طبايع الاجسام وقواها كلها الى جهة يتخيل بها الحس

فصل فليقرب الآن ما تم عليه راى الاوايل فى جوهر الفلك بعد ان نذكر ما اسلفنا
من القول طلبين قد اتفق عليهما احدهما ان الفلك غير يكون من اجسام اخرى وذلك
لان الفلك قد قلنا انه بسيط فلا يجوز ان يكون تكونه من اجسام اخرى على سبيل التركيب
والمزاج وقد قلنا ان صورته مختصة بالمادة لا ضد لها فلا يجوز ان يكون كما يكون الماء
من الهواء بان يبرد ويفارق الجزء الان الصورة التى يكون فى مادة ويجب ان يعقب زوالها
صورة اخرى او يفسد المادة هى مضادة للصورة الاولى بل وجود جوهر الفلك من امر البارى
وهو على سبيل الاختراع والابداع وهذا لا ينافى الكتاب فان الكتاب دل على ان الفلك
كان كالدخان فهذا يدل على ان جوهر السماء كان على حال اخرى افتراقه لا انه كان على صورة
اخرى طبيعية والطلب الثانى هو انا كيف نتخيل طبيعته التى تخصه اما من جهة شكل المستدير
وحالته فى اشفاف جواهر منه واستنارة اخرى وانه من الاستمساك بحيث لا يمكن ان يندفع
فيه جسم بفرقة فانه يمكن ان نتخيل فوق ان يدل عليها بانفعالها وبعد هذا فانا نجمل القول فى
طباع الفلك ثم نفصل اما القول المجمل فهو ان الفلك جوهر جسمانى مستدير الشكل والحركة بالطباع
لا ان يخرج عن موضعه الطبيعى ولا ايضا يسكن على وضع واحد فى موضعه الطبيعى وقوته
وطبيعته مبدأ لهذه الاحوال فى جوهره مبدأ ومبدأ للاحوال الحادثة فى عالم العنصر وان حركته
المستديرة على سبيل التسخير لامر الله ولا يمكن ان تتحرك بالاستقامة البتة وليس من شانه
ان ينفعل من الاجسام العنصرية البتة فجملة التعريف ان دل على قوته هى انها قوة فعلها فى
جسمها التحريك المستدير فى الموضع الطبيعى طاعة لامر الله تعالى وما فاضه قوى فعالة منها
فى جواهر ما يشتمل عليه من الاجسام العنصرية فيكون هذا خاصية للاجسام العنصرية بالقياس
اليها انها غير متحركة البتة فى امكنتها الطبيعية وغير متحركة بالطبع البتة الا فى امكنة غريبة وغير
متحركة بالطبع الاستقيمة وانها دائمة الانفعال عن الاجسام الاثيرية وكما ان الاجسام العنصرية
لا اشتراكها فى هذه الخاصية لا يجب ان يمتنع فيها الاختلاف بالنوع كذلك الاجسام الاثيرية
وان اشتركت فى الخاصية المباينة لطبيعة كل حار وبارد وخفيف وثقيل فلا يمتنع ان
تختلف فى طبايعها فتختلف كذلك اماكنها وتختلف حركاتها وتختلف افعالها واذا بلغنا
هذا المبلغ فان الطبيعيين يجدون لهذه الاجرام افعالا فى اجرام هذا العالم مختلفة يدل
على اختلاف طبايعها الذاتية فالذى يشبه ان يفيض من الجرم الاقصى فى هذا العالم
مواد مختلفة اما فى الاجسام فهو الاستعداد الكلى للمادة الكلية للجسم الكلى واما فى الانفس
فالتهيؤ لقبول العقل بالفعل الذى هو العلم اليقينى والذى يشبه ان يفيض من الجرم الذى
يتلوه وهو فلك الكواكب الثابتة فتتميم ما ينبعث عن الجرم الاول بان يؤتيه شكلا وترتيبا
ووصفا طبيعيا واما فى الانفس فالاستعداد لقبول الراى المحمود الذى هو الظن الراسخ المتعارف
وبه يتم معاشرة اشخاص الناس بعضهم مع بعض واما كرة زحل وكوكب زحل فيفيض منه قوة
تفعل فى الاجسام بردا وجمودا ويبسا واذعانا للتغير والاستحالة وفى الانفس استعدادا لقبول
التخيل والتذكر والتفكر والتوهم وله فى صنف صنف فعل فعل واما كرة المشترى وكوكب المشترى
فيفيض منه فى الاجسام قوة تحفظ كمال كل جسم ويهيئ كل مركب للثبات على اعتداله الذى
يخصه وفى الانفس تهيؤ لقبول قوة الحس واما المريخ وكرته فانه يفيض منه فى الاجسام قوة
تفعل فيها حرارة غريزية واذعانا للتغير والاستحالة وهذا الثانى يشارك زحل واما

فى الانفس فيهيئ النفس الغضبية للحركات الزايدة واما الشمس فيفيض منها فى الاجسام
قوة يهيئ الحركات لقبول كمالاتها المزاجية ويعطيها الحرارة الغريزية وفى الانفس الشوق
الى معالى الامور والانفس الطبيعية الى الحركات الزايدة وربما اثرت فى الانفس الانسانية
فضل حركة الى التسلط واما الزهرة فيفيض منها فى الاجسام قوة يفيدها برودة موافقة
وفى الانفس استعداد القوة المولدة وربما اثرت فى الانفس الانسانية فضل حركة الى
الفرح واللذة واما عطارد فيفيض منه فى الاجسام قوة يفيدها اليبس الطبيعى وفى الانفس
استعداد القوة المرسة وربما اثرت فى الانفس الانسانية زيادة جلاء للذهن وتمكن
للعقل من الخيال وحركة الى التخيل واما القمر فيفيض منه فى الاجسام قوة يفيدها الرطوبة
الطبيعية ويعمل فيها وفى الانفس استعداد القوة الغاذية وربما اثرت فى الانفس الانسانية
صفة يكون بها سرعة التحول والتبدل عن خلق وقصد الى اخر ثم لكل منها فى كل نوع فعل
يخصه وكما ان الشمس البيضاء يبيض ويسود والحركة لا حرارة لها يسخن فكذلك يجوز ان
يسخن الشمس بتوسط شعاعها وهى غير حارة ويبرد زحل وهو غير بارد وكذلك فى فعل فعل
ويشبه ان يكون الشعاعات حوامل للقوى القابضة تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين

اما بعد فان اصدقائي سألوني ان املي عليهم حدود اشياء يطالبونني بتحديدها فاستعفيت
من ذلك علما بانه كالامر المتعذر على البشر سواء كان تحديدا او رسما وان المقدم على هذا
لحراة وثقة لحقيق ان يكون اتى من جهة الجهل بالمواضع التي منها تفسد الرسوم والحدود
فلم تمنعهم ذلك بل الحوا على مساعدتي اياهم وزادوا على اقتراحا اخر وهو ان اولهم على
مواضع الزلل التي في الحدود وانا الآن مساعدهم على ملتمسهم ومعترف بقصوري
عن بلوغ الحق فيما يلتمسون مني وخصوصا على الارتجال والبديهة الا اني استعين بالله
واهب العقل فاضع به ما يحضرني على سبيل التذكير حتى اذا اتفق لبعض المشاركين صواب
واصلاح الحق به ونبتدي قبل ذلك بالدلالة على صعوبة هذه الصناعة وبالله التوفيق
فنقول اما الصعوبة التي بحسب الحد الحقيقي فهو امر ليس تفاد بنا منه واشفاقنا على انفسنا
من الذلة انما هو بحسبها فقط بل هذه الصعوبة اجل من ان يوضع موضع ما يكون هو العائق
والمتوقى عنه عذرا مثل ان يكون واحد من الضعفاء السقاط الذين يكفهم في كفهم عن
مخالطة المحافل دني حشمه من الناس يدعي انه انما ينقبض عن المحافل والمحاشرات حذرا
عن ان يستخدمه الملك بل نحن انما نعترف بالعجز والقصور ونستعفي عما سالوه لتصورنا
عن ايفاء الرسوم حقوقها والحدود عن غير الحقيقة حقها وامن الخطاء فيها فاما الحدود
الحقيقية فان الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق ان يكون دالة على ماهية
الشيء وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ من المحمولات الذاتيه شيء الا وهو مضمن فيه
اما بالفعل واما بالقوة والذي بالقوة ان يكون كل واحد من الالفاظ المفردة التي فيه
اذا حصلت وحللت الى اجزاء حده وكذلك فعل باجزاء حده انحل اخر الامر الى اجزاء ليس
غيرها ذاتيا فان الحد اذا كان كذلك كان مساويا للمحدود بالحقيقة اذ كان مساويا له
في المعنى كما هو مساو له في العموم لا كالحساس والحيوان اذ الحساس منهما مساو للاخر في
العموم وليس مساويا له في المعنى لان المراد بلفظ الحساس شيء ذو حس فقط وبالحيوان اشياء
اخر مع هذا الشيء مثلا جسم ذو نفس له تغذ ونمو وهو حساس ومتحرك بالارادة فالحيوان
اكثر من الحساس في المعنى وان كان مساويا له في العموم والحكماء انما يقصدون في التحديد
لا التمييز الذاتي فانه ربما حصل من جنس عال ومن فصل سافل كقولنا الانسان جوهر ناطق
مائت بل انما يريدون في التحديد ان يرتسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة
فكما ان الصورة الموجودة هي ما هي بكمال اوصافها الذاتيه فكذلك الحد انما يكون حد الشيء
اذا تضمن جميع الاوصاف الذاتيه بالقوة او بالفعل فاذا اضلوا هذا تبعه التمييز وطلب
التحديد للتمييز كطالب معرفة شيء لشيء اخر فلهذا ما اشترط في التحديد وضع الجنس الاقرب
ليتضمن جميع الذاتيات المشتركة فيها ثم ام باتباعه جميع الفصول وان كان بواحد منها كفاية
في التمييز حتى قيل لا يقتصر في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني ولا الهيولاني
دون الصوري وان كفى احدهما بالتمييز فانظر من اين للبشر ان يحصره في التحديد اتقاء
ان تاخذ لازما مما لا يفارق فلا يجوز رفعه في التوهم مكان الذاتي ومن اين له ان ياخذ

الجنس الاقرب في كل موضع ولا يغفل فياخذ الابعد على انه هو الاقرب فان التركيب
لا يدله عليه والقسمة التي لا ظفرة له فيها اصعب شيء واصطياد هذا بالبرهان عسر
جدا ثم نضع انه قد حصل جميع ما حصله ذاتيا ليس فيه من اللوازم الغير الذاتيه شيء واخذ
الجنس الاقرب فمن اين للبشر ان يحصل جميع الفصول المقومة للمحدود اذا كانت مساوية
وان لا يغفله حصول التمييز في بعضها عن طلب الباقي وكيف يجد في كل واحد وجه
الطلب وكذلك في الاقسام التي يقع بفصول متداخلة انه كيف يحفظ ذلك اذا كانت
في الاجناس التي هي فوق الجنس القريب فينقسم ذلك الجنس ضربين من القسمة متداخلة
وكيف يمكن ان يحفظ في كل موضع فيطلب الجنس الاقرب من اولى القسمين ومع ذلك
لا يضع الفصل الذي للقسمة الاخرى ان كان ذاتيا فان كان الامر على ما يقوله بعض الناس
ان الفصول الذاتيه لا يكون متداخلة وانما يتداخل الذاتي غير الذاتي فكيف يمكن للانسان
ان يحترز في كل موضع فياخذ ما يوجبه القسمة الذاتيه دون غير الذاتيه فهذه الاسباب
وما يجري مجراها مما لا نطول به كلامنا هاهنا تؤيسنا عن ان يكون مقتدرين على توفير الحدود
الحقيقية حقها الا في النادر من الامر واما في الحدود الناقصة وفي الرسوم فاسباب عجزنا
وتقصيرنا فيها كثيرة ذكرت في طوبيقا وان لم يكن بذكر بهذا الوجه والفرق بين الحد الناقص
وبين الرسم ان الحد الناقص وبين الرسم ان الحد الناقص هو من الذاتيات اعني من
اجناس وفصول يبلغ بها مساواة الشيء في العموم ولم يبلغ بها مساواته في المعنى فمن ذلك
ما يقع من التقصير في الجنس ومنه ما يقع في الفصل ومنه ما هو مشترك وهذا المشترك
ايضا مشترك للحد الناقص والرسم فمن الخطا في الجنس ان يوضع الفصل مكانه كقول
القائل العشق افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة ومن ذلك ان يوضع المادة مكان الجنس
كقولهم للكرسي انه خشب يجلس عليه وللسيف انه حديد يقطع به فان في هذين الحدين
اخذت المادة مكان الجنس ومن ذلك ان تؤخذ الهيولى مكان الجنس كقولهم للرماد
انه خشب محترق ومن ذلك اخذهم الجزء مكان الكل كقولهم ان العشرة خمسة وخمسة واورد
الحكيم لهذا مثالا اخر وهو قولهم ان الحيوان جسم ذو نفس وفيه سر ومن ذلك انه توضع
الملكة مكان القوة والقوة مكانها في الاجناس كقولهم ان العفيف هو الذي يقوى على
اجتناب اللذات الشهوانيه اذ الفاجر يقوى عليه ايضا ولا يفعل فقد وضع اذا القوة
مكان الملكة لاشتباه الملكة بالقوة لان الملكة قوة ثابتة وكقولهم ان القادر على الظلم
هو الذي من شانه وطباعه النزوع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره فقد وضع الملكة
مكان القوة لان القادر على الظلم قد يكون عادلا ولا يظلم ولا يكون طباعه مثلا ومن
ذلك ان ياخذ اسما مستعارا او مشبها كقول القائل ان الفهم موافقة وان النفس عدد
ومن ذلك ان يضع شيئا من اللوازم مكان الاجناس كالواحد والموجود ومن ذلك ان
تضع النوع مكان الجنس كقولهم ان الشر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشر واما من جهة
الفصل فان ياخذ اللوازم مكان الذاتيات وان ياخذ الجنس مكان الفصل وان يحسب
الانفعالات فصولا والانفعالات اذا اشتدت بطل الشيء والفصول اذا اشتدت ثبت
الشيء وقوي وان ياخذ الاعراض فصولا للجواهر وان ياخذ فصول الكيف غير الكيف
وفصول المضاف غير المضاف لا ما اليه الاضافة واما القوانين المشتركة فمثل ان يعرف

الشئ بما هو اخفى منه كمن حد النار بانها جسم شبيه بالنفس فان النفس اخفى من النار او حد
الشئ بما هو مساو له فى المعرفه او متاخر عنه فى المعرفه مثال المساوى له فى المعرفة قولهم ان
العدد كثره مركبه من الاحاد والعدد والكثره شئ واحد فهذا قد اخذ نفس الشئ فى حده
ومن هذا الباب ان ياخذ الضد فى حد الضد كقولهم الزوج هو عدد ويزيد على الفرد بواحد ثم
يقولون العدد الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد فكذلك اذا اخذ المضاف فى حد المضاف
اليه كما فعله فرفوريوس او يحسب انه يجب ان ياخذ الجنس فى حد النوع والنوع فى حد الجنس
وفيه سر واما المتقابلات بحسب السلب والعدم فلا بد من ان ياخذ الموجب والملكه فى حدهما
من غير عكس واما الذى ياخذ المتاخر فى حد الشئ فكقولهم الشمس كوكب يطلع نهارا ثم النهار
لا يمكن ان يحد الا بالشمس لانه زمان طلوع الشمس وكذلك التحديد المشهور للكمية بانها قابله
للمساواة وغير المساواة وللكيفية بانها قابلة للمشابهة وغير المشابهة فهذا وما اشبه من
المعانى الصارفه عن الاصابة فى الحدود وحد الحد ما ذكره الحكيم فى كتاب طوبيقا انه القول
الدال على ماهية الشئ اى على كمال وجوده الذاتى وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله
ب فى الرسم الرسم التام قول مؤلف من جنس شئ او اعراضه اللازمة له حتى يساويه والرسم
مطلقا هو فى قول يعرف الشئ تعريفا غير ذاتى ولكنه خاص او قول يميز الشئ عما سواه
لا بالذات ج البارى تعالى عز وجل لا حد له ولا رسم له لانه لا جنس له ولا فصل له ولا
تركيب منه وفيه ولا عوارض يلحقه وكل ذلك تركيب ولكن له قول شارح اسمه وهو انه
الموجود الواجب الوجود الذى لا يمكن ان يكون وجوده من غيره او يكون وجوده لسواه
الا فايضا عن وجوده فهذا شرح اسمه ويتبع هذا الشرح انه الموجود الذى لا يتكثر بالعدد
ولا بالمقدار ولا باجزاء القوام ولا باجزاء الحد ولا باجزاء الاضافه ولا التغير لا فى الذات
ولا فى لواحق الذات غير مضافه ولا فى لواحق مضافه تعالى وجل د حد العقل
العقل اسم يشترك لمعان عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الاولى فى الناس فيكون حده انه
قوة بها يجوز ان يكون التمييز بين الامور القبيحة والحسنة ويقال عقل لما يكتسبه الانسان
بالتجارب من الاحكام الكليه فيكون حده انه معان مجتمعه فى الذهن تكون مقدمات
يستنبط بها المصالح والاغراض ويقال عقل لمعنى اخر وحده انه هيئة محمودة للانسان
فى حركاته وسكناته وكلامه واختياره فهذه المعانى الثلثه هى التى يطلق عليها الجمهور
اسم العقل واما الذى يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهى ثمانيه معان احدها العقل الذى
ذكره الفيلسوف فى كتاب البرهان وفرق بينه وبين العلم فقال ما معناه هذا العقل هو
التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما حصل بالاكتساب ومنها
العقول المذكورة فى كتاب النفس فمن ذلك العقل النظرى والعقل العملى فالعقل النظرى
قوة للنفس تقبل ماهيات الامور الكليه من جهة ما هى كلية والعقل العملى قوة للنفس هى
مبدأ التحريك للقوة الشوقيه الى ما تختاره من الجزويات من اجل غاية مظنونة او معلومة ثم
يقال لقوى كثيره من العقل النظرى عقل فمن ذلك العقل الهيولانى وهى قوة للنفس مستعدة
لقبول ماهيات الاشياء مجردة عن المواد ومن ذلك العقل بالملكه وهو استكمال هذه القوة
حتى تصير قوة قريبة من الفعل لحصول العقل الذى سماه فى كتاب البرهان عقلا ومن ذلك
العقل بالفعل وهو استكمال النفس فى صورة ما او صورة معقوله حتى متى شاء عقلها

واحضرها بالفعل ومن ذلك العقل المستفاد وهى ماهية مجردة عن المادة مرتسمة فى النفس
على سبيل الحصول من خارج ومن ذلك العقول التى يقال لها العقول الفعالة وهى كل
ماهية مجردة عن المادة اصلا فحد العقل الفعال اما من جهة ما هو عقل فهو انه جوهر
صورى ذاته ماهية مجردة فى ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علايق المادة
هى ماهية كل موجود واما لا من جهة ما هو عقل فعال فهو انه جوهر بالصفة المذكورة من شانه
ان يخرج العقل الهيولانى من القوة الى الفعل باشراقه عليه ه حد النفس اسم مشترك يقع
على معنى يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات وعلى معنى يشترك فيه الانسان والملائكه
السماويه فحد النفس بالمعنى الاول انه كمال جسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوه وحد النفس بالمعنى
الاخر انه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن مبدا نطقى اى عقلى بالفعل او
بالقوة فالذى بالقوه هو فصل النفس الانسانية والذى بالفعل هو فصل او خاصة للنفس
الملكية ويقال له العقل الكلى وعقل الكل والنفس الكلية ونفس الكل فالعقل الكلى هو المعنى
المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التى للاشخاص الناس فلا وجود
له فى القوام بل فى التصور واما عقل الكل فيقال لمعنيين لاجل ان الكل يقال لمعنيين احدهما
جملة العالم والثانى الجرم الاقصى الذى يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل لان الكل
يجب حركته فعقل الكل اما الكل فيه باعتبار المعنى الاول فشرح اسمه انه جملة الذوات المجردة
عن المادة من جميع الجهات التى لا تتحرك بالذات ولا بالعرض لا تحرك الا بالشوق
واخر عدة هذه الجمله هو العقل الفعال المخرج للانفس الانسانية فى العلوم العقلية من القوة
الى الفعل وهذه الجمله هى مبادى الكل بعد المبدا الاول والمبدا الاول هو مبدع الكل واما
الكل منه بالاعتبار المعنى الثانى فهو العقل الذى هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات
وهو المحرك لحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده اول وجود مستفاد عن الوجود الاول
واما النفس الكلى ونفس الكل فالنفس الكلى هو المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فى جواب
ما هو التى كل واحده منها نفس خاصة لشخص ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر
الغير الجسمانيه التى هى كمالات مدبرة للاجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلى
او الجوهر الغير الجسمانى الذى هو كمال اول الجرم الاقصى تحرك به لحركة الكل على سبيل الاختيار
العقلى ونسبة نفس الكلى الى عقل الكل نسبة انفسنا الى العقل الفعال ونفس الكل هو مبدا قريب
لوجود الاجسام الطبيعية ومرتبته فى نيل الوجود بعد مرتبه عقل الكل ووجوده فايض عن
وجوده و حد الصورة الصوره اسم مشترك يقال على معان على النوع وعلى كل ماهية لشئ
كيف كان وعلى الكمال الذى به يستكمل النوع استكمالاته الثوانى وعلى الحقيقه التى تقوم المحل
الذى لها وعلى الحقيقه التى تقوم النوع فحد الصورة بالمعنى الاول وهو النوع انه المعنى
المقول على كثيرين مختلفين فى جواب ما هو ويقال عليه اخر فى جواب ما هو بالشركة مع غيره
وحد الصورة بالمعنى الثانى كل موجود فى شئ لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه وكيف كان
وحد الصورة بالمعنى الثالث انه الموجود فى شئ لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولاجله
وجد الشئ مثل العلوم والفضايل للانسان وحد الصورة بالمعنى الرابع انه الموجود فى
شئ آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له ولكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل خاصا
به مثل صورة النار فى هيولى النار فان هيولى النار انما تقوم بالفعل بصورة النار او

بصورة اخرى حكمها حكم صورة النار وحد الصورة بالمعنى الخامس انه الموجود فى شئ للكل جزء
منه ولا يصح قوامه مفارقاً له ويصح قوام ما فيه دونه الا ان النوع الطبيعي يحصل به كصورة
الانسانية والحيوانية فى الجسم الطبيعي الموضوع له وربما قيل صورة للكمال المفارق مثل النفس
بحده انه جزء غير جسماني مفارق تتم به وبجزء جسماني نوع طبيعي ن حد الهيولى اما الهيولى
المطلقة فهي جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور
وليس له فى ذاته صورة تخصه الا معنى القوة ومعنى قولي لها هو جوهر وان وجودها حاصل
لها بالفعل لذاتها ويقال هيولى لكل شئ من شانه ان يقبل كمالاً ما وامراً ليس فيه فيكون
بالقياس الى ما ليس فيه هيولى وبالقياس الى ما فيه موضوع ح فى الموضوع يقال موضوع
لما ذكرنا وهو كل شئ من شانه ان يكون له كمال ما وقد كان له ويقال موضوع لكل محل متقوم
بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال هيولى للمحل الغير المتقوم بذاته بل بما يحله فيه ويقال موضوع
لكل معنى يحكم عليه بسلب او بايجاب ط فى المادة المادة قد يقال اسماً مرادفاً للهيولى ويقال
مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه الى غيره ووروده عليه يسيراً يسيراً مثل المني والدم
لصورة الحيوان فربما كان بالجامعة من نوعه وربما لم يكن من نوعه ى فى العنصر العنصر اسم
موضوع للاصل الاول فى الموضوعات فيقال عنصر للمحل الاول الذى باستحالته يقبل صوراً
تتنوع بها كاينات عنها اما مطلقاً وهو الهيولى الاولى واما بشرط الجسمية وهو المحل الاول
من الاجسام الذى تتكون عنه ساير الاجسام الكاينة مقبول صورها يا فى الاسطقس
الاسطقس هو الجسم الاول الذي باجتماعه الى اجسام اول مخالفة له فى النوع يقال انه اسطقس
لها فلذلك قيل انه اصغر جزء ينتهي اليه تحليل الاجسام فلا توجد فيه قسمة الا الى اجزاء متشابهة
يب فى الركن الركن هو جسم بسيط هو جزء ذاتي للعالم مثل الافلاك والعناصر فالشئ بالقياس
الى العالم ركن وبالقياس الى ما يتركب منه اسطقس وبالقياس الى ما يتكون منه سواء كان
تكونه عنه بالتركيب والاستحالة معاً او بالاستحالة عنه عنصر فان الهواء عنصر للسحاب بتكاثفه
وليس اسطقساً له وهو اسطقس وعنصر للنبات والفلك وهو ركن وليس باسطقس ولا عنصر
لصورة ولصورته موضوع وليس له عنصر ولا هيولى اذا عني بالموضوع محل الامر هو فيه
بالفعل ولم يعن به محل متقوم بنفسه وعني بالهيولى محل وبالعنصر محل هو بالقوة شئ ما يكون
عنه ولم تعن بالهيولى الجوهر المستكمل بكمال يحله وهذه الاشيا التى هي الهيولى والموضوع والعنصر
والمادة والاسطقس والركن يقال بعضها مكان بعض يج حد الطبيعة الطبيعة مبدا اول
بالذات لحركة ما هو فيه بالذات وسكونه بالذات وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي والقوم
الذين جعلوا فى هذا الحد زيادة اذ قالوا انها قوة سارية فى الاجسام وهي مبدا كذا وكذا
فقد سهوا واخطاوا لان حد القوة المستعمل فى هذا الموضع انما هو مبدا تغير فى غير المتغير
فكانهم قالوا ان الطبيعة هي مبدأ تغير فهو مبدا تغير وهذا هذيان وقد يقال طبيعة للعنصر
وللصورة الذاتية وللحركة التى هي عن الطبيعة بتشابه الاسم والاطباء يستعملون لفظ
الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى هيئات الاعضاء وعلى الحركات وعلى النفس
النباتية وسيجد كل واحد من هذه الطبع هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الانواع كانت فعلية
او انفعالية وكانها اعم من الطبيعة وقد يكون الشئ عن الطبيعة وليس عن الطبع مثل
الاصبع الزايدة ويشبه ان يكون هو بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية وليست بالطبع بحسب

الطبيعة الكلية يد حد الجسم الجسم اسم مشترك يقال على معان فيقال جسم لكل متصل محدود
ممسوح فى ابعاد ثلثة بالقوة ويقال الجسم لكل صورة يمكن ان يفرض فيه ابعاد كيف شئت
طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدود متعينة ويقال الجسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة
بهذه الصفة والفرق بين الكم وبين هذه الصورة ان قطعة من الماء او الشمع كلما بدل
شكله تبدل فيه الابعاد المحدودة الممسوحة ولم يبق منها واحد بعينه واحداً فيه بالعدد
وبقيت الصورة القابلة لهذه الاحوال وهي جسمية واحدة بالعدد من غير تبدل ولا
تغير وكذلك اذا تكاثف وتخلخل لم تستحل صورته الجسمية والاستحال ابعاده فاذن فرق
بين الصورة الجسمية التى هي من باب الكم وبين الصورة التى هي من باب الجوهر يه حد الجوهر
الجوهر هو اسم مشترك يقال جوهر لذات كل شئ كالانسان او كالبياض ويقال جوهر لكل
موجود لذاته لا يحتاج فى الوجود الى ذات اخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل وهذا معنى
قولهم الجوهر قايم بذاته ويقال جوهر لما كان بذاته الصفة وكان من شانه ان يقبل الاضداد
بتعاقبها عليه ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس فى محل ويقال جوهر لكل ذات وجوده
ليس فى موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد ارسطاطاليس فى استعمالهم
لفظة الجوهر وقد فرقنا بين الموضوع والمحل قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود لا فى موضوع
الموجود غير مقارن للوجود محل قايم بنفسه بالفعل مقدم له ولا باس بان يكون فى محل
لا يقوم المحل دونه بالفعل فانه وان كان فى محل فليس فى موضوع وكل موجود وان كان
كالبياض والحركة والحرارة فهو جوهر بالمعنى الاول والمبدأ الاول هو جوهر بالوجه
الثانى والرابع والخامس وليس جوهراً بالمعنى الثالث فالهيولى جوهر بالمعنى الرابع
والخامس وليس جوهراً بالمعنى الثانى والثالث والصورة جوهر بالمعنى الخامس وليس
جوهراً بالمعنى الثانى والثالث والرابع ولا مشاحة فى الاسماء يو حد العرض العرض
هو اسم مشترك فيقال عرض لكل موجود فى موضوع ويقال عرض للمعنى المفرد الكلي المحمول
على كثيرين حملاً غير مقوم وهو العرضي ويقال عرض لكل معنى موجود للشئ خارج عن
طبعه ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشئ لاجل وجوده فى آخر يقارنه ويقال عرض لكل
معنى وجوده فى اول الامر لا يكون فالصورة عرض بالمعنى الاول فقط والابيض اى الشئ
ذو البياض الذى يحمل على الققنس والثلج ليس هو عرضاً بالوجه الاول والثانى وهو عرض
بالوجه الثالث وذلك لان هذا الابيض الذى هو محمول غير مقوم هو جوهر ليس فى موضوع
ولا فى محل بل البياض هو كذلك ثم البياض لا يحمل على ققنس والثلج الا بالاشتقاق ولا يحمل
كما هو وحركة الارض الى اسفل عرض بالوجه الاول والثانى والثالث وليس عرضاً بالوجه
الخامس والسادس والرابع بل حركته الى فوق هو عرض بجميع هذه الوجوه وحركة القاعدة
فى السفينة عرض بالوجه السادس والرابع يز حد الملك هو جوهر بسيط ذو حيوة ونطق
عقلي غير مايت هو واسطة بين البارى عز وجل والاجسام الارضية فمنه عقلي ومنه نفسي
ومنه جسمي يح حد الفلك هو جرم بسيط كرى غير قابل للكون والفساد متحرك بالطبع
على الوسط مشتمل عليه يط حد الكوكب هو جسم بسيط كرى مكانه الطبيعي نفس الفلك من شانه
ان ينير غير قابل للكون والفساد متحرك على الوسط غير مشتمل عليه ك حد الشمس هو كوكب
اعظم الكواكب كلها جرماً واشدها ضوءاً ومكانه الطبيعي فى الكرة الرابعة كا حد القمر هو كوكب

مكانه الطبيعي في الفلك الاسفل من شانه ان يقبل النور من الشمس على الاشكال مختلفة ولونه
الذاتي الى السواد كب حد الجن هو حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل
باشكال مختلفة وليس هذا رسمه بل معنى اسمه كج النار هي جرم بسيط طباعه ان يكون حارا
يابسا متحركا بالطبع عن الوسط ليستقر تحت كرة القمر كد حد الهواء هو جرم بسيط طباعه
ان يكون حارا رطبا مشفا لطيفا متحركا الى المكان الذي تحت كرة النار فوق كرة الارض
والماء كه الماء جرم بسيط طباعه ان يكون باردا رطبا مشفا متحركا الى المكان الذي تحت
كرة الهواء وفوق كرة الارض كو الارض جسم بسيط طباعه ان يكون باردا يابسا متحركا
الى الوسط نازلا فيه كز العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل
جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل كح حد الحركة الحركة
كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وان شئت قلت هو خروج من القوة الى الفعل
قلت وهو خروج من القوة الى الفعل لا في آن واحد واما حركة الكل فهي حركة الجرم
الاقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط واسرع منها كط حد الدهر
هو المعنى المعقول من اضافة الثبات الى النفس في الزمان كله ل حد الزمان هو مقدار
الحركة من جهة المتقدم والمتاخر لا الان هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل
من الزمان وقد يقال الان الزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالان الحقيقي من جنبيه
لب حد النهاية ما يصير به الشيء ذو الكمية الى حيث لا يوجد وراءه شيء منه فيراد شيء فيه
لج ما لا نهاية له هو كم اي اجزائه اخذت وجدت منه شيئا خارجا عنه بعينه غير مكرر لد
حد النقطة ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط له حد الخط هو مقدار لا يقبل
الانقسام الا من جهة واحدة وايضا الخط هو مقدار لا ينقسم في جهة امتداده بوجه هو
نهاية السطح لو حد السطح هو مقدار يمكن ان يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم
وهو نهاية الجسم لز حد البعد هو كل ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ويمكن اشارة
اما في جهته ومن شانه ان يتوهم فيه ايضا نهايات من نوع تلك النهايتين والفرق
بين البعد والمقادير الثلثة انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح
مثاله انه اذا فرض في جسم لا انفصال في داخله بالفعل نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن
بينهما خط وكذلك اذا توهم فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما سطح لانه
انما يكون ذاته سطحا اذا انفصل بالفعل باحد وجوه الانفصال وانما يكون فيهما خط اذا كان
فيهما سطح ففرق اذن بين الطول والخط والعرض والسطح لان البعد الذي بين النقطتين
المذكورتين هو طول وليس بخط والبعد الذي بين الخطين المذكورين هو عرض وليس بسطح
وان كان كل خط ذا طول وكل سطح ذا عرض لح حد المكان هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي ويقال مكان للسطح الافل الاسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل ويقال
مكان بمعنى ثالث الا انه غير موجود وهي ابعاد مساوية لابعاد المتمكن تدخل فيها ابعاد المتمكن فان كان
يجوز ان تبقى من غير متمكن كانت نفسها هي الخلاء وان كان لا يجوز الا ان يشغلها جسم كانت
هي ابعاد غير ابعاد الخلاء الا ان هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود لط حد الخلاء هو بعد
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة قائمة لا في مادة من شانه ان يملأه الجسم وان يخلو عنه م حد الملاء
هو جسم من جهة ما يمانع بابعاده دخول جسم آخر فيه ما حد العدم هو الذي هو احد المبادي وهو

ان لا يكون في شيء ذات شيء من شانه ان يقبله ويكون فيه مب حد السكون هو عدم الحركة
فيما من شانه ان يتحرك بان يكون هو في حالة واحدة من الكم والكيف والاين والوضع زمانا
ما فيوجد عليه في آنين مج حد السرعة هو كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير مد
حد البطء هو كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل مه حد الاعتماد والميل هي
كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما مو حد الخفة هي قوة طبيعية
يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع مز حد الثقيل هو قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط
بالطبع مح حد الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان
يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات ويحدث تخلخلا من باب الكيف في الكثيف وتكاثفا
من باب الوضع فيه لتحليله وتصعيده اللطيف مط حد البرودة هي كيفية فعلية تفعل
جمعا بين المتجانسات وغير المتجانسات لحصره الاجسام بتكثيفها وعقدها اللذين من
باب التكيف اقول يجب ان يسقط من الحدين ما اورد ليفهم اللفظ المشترك ويستعمل
الباقي ن الرطوبة كيفية انفعالية يقبل الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ولا تحفظ ذلك
بل ترجع الى شكل نفسه ووضعه اللذين يحسب حركة جرمه في الطبع نا حد اليبوسة هي كيفية
انفعالية عسيرة القبول للحصر والتشكيل الغريب عسرة الترك له والعود الى الشكل الطبيعي
نب حد الخشن هو جرم سطحه ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع نج حد الاملس هو جرم سطحه
ينقسم الى اجزاء متساوية الوضع ند حد الصلب هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه الى داخل
الا بعسر نه حد اللين هو الجرم الذي يقبل ذلك بسهولة نو حد الرخو هو جرم لين سريع
الانفصال نز حد الهش هو جرم صلب سريع الانفصال نح حد المشف هو جرم ليس له في
ذاته لون ومن شانه ان يرى بتوسطه لون ما وراءه نط حد التخلخل هو اسم مشترك فيقال
تخلخل لحركة الجرم من مقدار اكبر يلزمه ان تصير قوامه ارق مع وجود اتصاله ويقال التخلخل
لكيفية هذا القوام ويقال تخلخل لحركة اجزاء الجسم عن تقارب بينها الى تباعد فتخللها جرم ارق
منها وهذه حركة في الوضع والاول في الكيف ويقال تخلخل للهيئة وضع اجزاء على هذه الصفة
ويفهم س حد التكاثف من حد التخلخل ويعلم انه اسم مشترك يقع على اربع معان مقابلة
لتلك المعاني واحدها حركة في الكيف والكم والاخرى كيفية والثالث حركة في الوضع
والرابع وضع سا حد الاجتماع هو وجود اشياء كثيرة تعمها معنى واحد سب والافتراق
مقابله سج حد المتماسان هما اللذان نهايتاهما معا في الوضع وليس يجوز ان يقع بينهما
شيء ذو وضع سد حد المتداخل هو الذي يلاقي الآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد سه
حد المتصل هو اسم مشترك يقال لثلثة معان احدها هو الذي يقال له متصل في نفسه الذي
هو فصل من فصول الكم وحده انه ما من شانه ان يوجد بين اجزائه حد مشترك ورسمه انه
القابل للانقسام بغير نهاية والثاني والثالث من معنى المتصل فاولهما من عوارض الكم
المتصل بالمعنى الاول ومن جهة ما هو كم متصل وهو ان المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة
والثاني حركة في الوضع لكن مع وضع وكل ما نهايته ونهاية شيء آخر واحد بالفعل يقال انه متصل
مثل خطي زاوية والمعنى الثالث هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة وهو ان
المتصلين بهذا المعنى هما اللذان نهاية كل واحد منهما يلازم لنهاية الاخرى في الحركة وان كان
غيره بالفعل مثل اتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال الرباطات بالعظم واتصال

المعربات بالغراء وبالجملة كل مماس ملازم عسر القبول لمقابل المماسة سو حد الاتحاد هو اسم مشترك
فيقال اتحاد لاشتراك اشياء في محمول واحد ذاتي او عرضي مثل اتحاد القُقنس والثلج في البياض
والثور والانسان في الحيوان ويقال اتحاد لاشتراك محمولات في موضوع واحد مثل اتحاد الطعم
والرائحة في التفاحه ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة كحصول الانسان من
البدن والنفس ويقال اتحاد لاجتماع اجسام كثيره اما تسال كالمدينه واما بالتماس كالكرسي
والسرير واما باتصال كاعضاء الحيوان واحق ما في هذا الباب باسم الاتحاد هو حصول جسم
واحد بالعدد من اجتماع اجسام كثيره ليبطلان خاصيتها لا لاجل ارتفاع حدودها المشتركه
وبطلان نهاياتها المشتركه بالاتصال سز حد التالي هو كون الاشيا التي لها وضع ليس بينها شي
اخر من جنسها سح حد التوالي هو كون الشي بالقياس الى مبدا محدود وليس بينهما من نوعهما سط حد العلة
هي كل ذات وجود ذات اخرى بالفعل من وجودها بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود
ذلك بالفعل ع حد المعلول هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ووجود ذلك الغير ليس من
وجوده ومعنى قولنا من وجوده غير معنى قولنا مع وجوده فان معنى قولنا من وجوده هو ان يكون
الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود وانما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتا اخرى موجودة
بالفعل يلزم عنها وجود هذه الذات ويكون لها في نفسها الامكان فيكون لها في نفسها بلا شرط الامكان
ولها نفسها بشرط العلة الوجوب ولها في نفسها بشرط لا علة الامتناع وفرق بين قولنا بلا شرط
وبين قولنا بشرط لا كالفرق بين قولنا عود ابيض لا وبين قولنا عود لا ابيض واما معنى قولنا مع وجوده
فهو ان يكون اي واحد من الذاتين فرض موجودا لزم ان يعلم ان الاخر موجود واذا فرض مرفوعا
لزم ان الاخر مرفوع والعلة والمعلول معا بمعنى هذين اللزومين وان كان وجها اللزومين مختلفين
لان احدهما وهو المعلول اذا فرض موجودا لزم ان يكون الاخر قد كان بذاته موجودا حتى وجد هذا
واما الاخر وهو العلة فلما فرضت موجوده لزم ان يتبع وجوده وجود المعلول واذا كان المعلول مرفوعا
لزم ان تكون العلة كانت اولا مرفوعة حتى صح رفع هذا لا ان رفع اوجب رفع العلة واما العلة فاذا رفعناها ان
وجب رفع المعلول لايجاب رفع العلة رفعها عا حد الابداع هو اسم مشترك لمفهومين احدهما تأييس الشي
الشي لا عن الشي ولا بواسطة شي والمفهوم الثاني ان يكون للشي وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله
في ذاته ان لا يكون موجودا وقد افقد الذي له في ذاته افقادا تاما عب حد الخلق هو اسم مشترك
فيقال خلق لافادة وجود كيف كان ويقال خلق لافادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان
ويقال خلق لهذا المعنى الثاني بعد ان يكون لم يتقدمه وجود بالقوه لملازم المادة والصورة
في الوجود عج حد الحادث هو يقال على وجهين احدهما زماني والاخر غير زماني ومعنى الحادث
الزماني الحادث شي بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق ومعنى الحادث الغير الزماني هو افادة
للشي وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان بل في كل زمان نكلا الامرين
عد حد القديم هو يقال على وجوه فيقال قديم بالقياس وقديم مطلقا والقديم بالقياس هو شي
زمانه في الماضي اكثر من زمان شي اخر هو قديم بالقياس اليه واما القديم المطلق فهو ايضا يقال
على وجهين يقال بحسب الزمان وبحسب الذات اما الذي بحسب الزمان فهو الشي الذي وجد في
زمان ماض غير متناه واما القديم بحسب الذات فهو الشي الذي ليس لوجود ذاته مبدا به وجب فالقديم
بحسب الزمان هو الذي ليس لوجوده مبدا زماني والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدا على
حتى يتعلق به وهو الواحد الحق تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا تم الكتاب الموسوم بالحدود

سئل الشيخ الرئيس حجة الحق ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمة الله عليه ان يملي
كلاما في استعمال ماء الهندبا غير مغسول فاخذ الدرج وكتب ارتجالا لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه امر بتناول الهندبا غير مغسول وقال انه ليقطر عليه من ظل الجنة
والمحققون من الاطباء ايضا استحبوا ان يؤخذ عصارته غير مغسول وتستعمل غير مطبوخ
واكثرما يرون فيه ان يصفى ويبالغ في تصويته وترويقه واما الاوساط في العمل المبالغون
في التطرف والتنظيف والبرود في معرض العراقيين فانهم يرون ان يطبخ عصارته
ويصفى وبا صل من العلم الطبيعي يحتاج ان يعلم في تحصيل السبب فيما يراه المحصلون ان جميع
الاجسام الطبيعية والمعدنية والنباتية والحيوانية مركبة من اجسام اولى بسيطة متضادة
لكنها قد تركبت من تلك المتضادات ومن متضادات اخرى بعدها في المرتبة احد تركيبين
اما تركيب امتزاج واما تركيب تجاور واختلاط وتركيب الامتزاج هو ان يجري بين البسائط
فعل وانفعال ويستقر على كيفية اما غالبة واما متوسطة ويسمى تلك الكيفية مزاجا وتركيب
التجاور والاختلاط ما لا يكون بهذه الصفة والاختلاط قد يكون ويتقاحد ولا يكاد
الاصول التي فيهما وقع ان تفارق الا بعنف من القوة المعروفة شديد مثل حال الاصول
التي فيها تركيب الذهب فان الرطب منها واليابس قد التزما في الاجتماع التزاما لا يكاد
يفرق بينهما شيء ولا النار ولذلك يذوب الذهب ويدور على نفسه متسبكا ولا يدخن
وقد لا يكون وثيقا فيتاتى للسبب المفرق ان يفرق مثل حال الرصاص فانه بسرعة يتزيد
ويتكلس وينفصل يابسه راسبا ورطبه متبخرا صاعدا بل مثل حال الخشب وقد يكون ما هو اقلق من
هذا واقل لذا زمانا ويكاد يكون خارجا عن حد الامتزاج الى حد التجاور فيكون العصر سببا
متمكنا من تفريق ما بين اصوله بالطبخ بل بالغسل كلام كثير الجريان على السنة الاطباء
لا يكاد يحصل اكثرهم معناه الاطباء يقولون في مثل الورد ومثل الاس ومثل الطرخون
ومثل العدس ونحو ذلك انه مركب من قوى متضادة ومن البين انه ليس شيء من الادوية
والعقاقير الا مركبا من المتضادات فيحتاج ان يحصل غرضهم في هذا الكلام عرفوه او
قلدوه من اصحاب العلم الطبيعي تحصيل هذا الكلام على الاصول المحققة في تبيين غرضهم
في هذه فنقول غرضهم في هذا الكلام الاشارة الى ما كان من التركيب قابلا للانفصال
الى جوهرين كانا متجاورين او ممتزجين امتزاجا سلسا قلقا انفصالا يكون السبب
المفرق فيه هو الحار الغريزي فاذا انفصل الجوهران صدر عن كل واحد منهما فعل مباين
لفعل الاخر ويكون الثاني لصدور الفعلين المتباينين او المتضادين لوجوه منها ان يكون
المنفصل الحار اسرع حركة واشد نفاذا فيبتدي بفعله فعل المنفصل البارد وينفتح السدد
ويعين المنافذ ليعود البارد فيرد البارد بعده فيفعل فعله ومثال هذا السورنجان فانه مركب
من جوهرين احدهما مسهل والاخر قابض فاذا فعل الحار الغريزي والقوة الطبيعية فيه
انفصل اللطيف المسهل ففعل فعله تحليلا وجذبا للمادة المرسلة المركبة في المفاصل حتى يستفرغها
ويعقبه بعد زمان الجوهر البارد اليابس القابض فيرد على تلك الاعضاء والمنافذ فيقبضها

ويبردهما ويقويهما على الامتناع من عودها سال وانصباب ما ذاب من موضع اخر اليها
ولذلك كان من انفع الاشياء في علل المفاصل ومنها ان يكون لكل من المنفصلين خاصية
توجهت نحو عضو خاص مثل الكزبرة فان فيها جوهرا لطيفا حارا مقويا للقلب وهذا الجوهر
سار الى القلب وجوهرا اخر باردا كثيفا ارضيا ينحدر الى الاعضاء السفلى فيمنع من
السحج وحموة الاحشاء فقد علم اهل التجربة وشهد به ديسقوريدوس ان الكزبرة الرطبة
بالسويق تحلل الخنازير وذلك بسبب ان الحار الغريزي يحلل منه الجوهر الحار اللطيف
فيغوص في داخل الجلد حتى يأتي المادة الغليظة التي هي سبب الخنازير ويبقى الجوهر
الغليظ خارجا لا يزاحم الجوهر المحلل يكشفه بل ان يعدمعه شيء بقوة يسيرة من البرد يعين
الحار الغريزي على الحار الخارج عن الاعتدال بسبب عفونة ان كانت في الخنازير ومنها
ان يكون الفصل والتفريق بتدبير الطبيعة المسخر ولمثل ذلك باذن خالقها تعالى
فتوجه كل واحد من القوتين الى الموضع الاصلح لها اذا كانت قوته لم تسقط مثل الحال
في البابونج فان فيه قوة رادعة وفيه قوة محللة واذا استعمل على الاورام او سقي في الحميات
المادية الباردة المادة فرقت الطبيعة باذن خالقها تعالى بين القوتين فاستعانت
بالباردة على تطفيه الحرارة الغالبة على الاعضاء وبالحرارة على تحليل المادة الغليظة
هذا في الحمى واما في الاورام فانها توجه القوة الباردة الى المسالك والمنافذ فتضيقها
وتمنع المواد عنها والى المادة المتوجهة الى العضو والمتحصل فيه بعد فتخدرها وتكدرها وتجمدها
وتمنعها عن السيلان الذي كان الى العضو فتلزره وتقويه فلا ينفعل من المادة الخبيثة
واما القوة الحادة فتوجهها الى المادة المستقرة في العضو حتى تحلل تلك المادة وتفنيها
ومتى لم يجد الطبيب دواء مركبا بحسب الكفاية فيركب الحار والبارد على هذه الجملة تركيبا
بحسب الحاجة وسلم المركب سالما للطبيعة فلا يكون للقائل ان يقول لم مالك ما قل تأمل
في سقي المركب من الحار والبارد في حميات السوداء والبلغم والغب الغير الخالصة
وشطر الغب ونحو ان ينفع الحار بتحليله المادة والبارد بتطفيته للحمى ولا يتوقع ان يقع الا
بالعكس فيهيج الحار من الحمى ويزيد البارد في تغليظ المادة لانه يجمده فيقول انه ان كانت
الطبيعة ما وفه ممنوعة غير المفرقة والتفصيل واستعمال كل قوة في موضعها فلا ينفع ولا يضر
فان الهلاك مطل والامل خايب وان كانت مستعلية مستولية متمكنة من ذلك استعملت كل
قوة في موضعها وحالت بين القوة وبين التوجه نحو جهة الفساد المخوف منها وقريب من هذا
ما نراه الاطباء المهرة الاوائل في الادوية المفردة المطفية لحمى الدق الزعفران ياسا منهم ان
يكون لتلك الادوية المبردة قوة نفوذ الى العضو الذي هو مبدا الحمى وكانوا نائلين بالدق وهو
القلب ما لم ترفده بمنفذ يرق لها مجتاز بها الى القلب ولم يجدوه الا حارا ولم يجدوا له مثل الزعفران
فاستعانوا به ووثقوا ان الطبيعة اذا كانت قوية تركت الزعفران ان ينزيق الى جوار القلب
ثم فصلته عن ساير الادوية حتى يصل الى القلب صرح القوى المبردة وكثيرا ما يعرض للجزء
اللطيف بعد تدرقه وبعد سايرهما فعه ان تحلل الطبيعة ويفارق الاعضاء لمرقة

فصل في كيفية وضع مثل هذين المتجاورين يجب ان يعلم ان الجوهر الحار يجب ان يكون الطف واخف
واصعد واظهر على سطح الدوا المركب واقبل للانفصال والتنحي عما يجاوره ان يكون طباعه يميل
الى البورقية والملوحية والحلاوة والمرارة بقدر ما علم في تعاليم خصت بذلك ولكن اذا ما طبخ

العدس والكرنب والديك والقبرة ونحو ذلك فتحلل الجوهر الحار الغسال المحلل منه في المرقة
فتكون ملينة للطبيعة ويبقى الجوهر الغليظ الارضي القابض الحابس لها والصواب في طبخ مثل
هذه الاشياء ان ترفق بالنار جدا فان النار اذا لم يرفق بها بالغت في التحريك فلم تقتصر على
تحريك الجوهر اللطيف المحلل وفصله من المركب الى الماء حركته عن الماء الى الهواء ايضا فتبقى الما
خاليا عن القوة المطلوبة الرجوع الى الكلام في الهندباء ايضا من جملة الادوية المركبة فقد يستدل
على تركيبه بضرب من القياس الى ان يرجع الى التجربة فان في طعمه مرارة وفيها فبورقية وقبضا
قليلا فالمرارة والبورقية يلزمان القوة الحارة المفتحة التي فيه والنقه يلزم القوة الماسكة التي
فيه والقبض يلزم الارضية التي فيه واعني بقوتي المرارة والارضية لا الماء والارض البسيطين
بل جواهر امركبا تغلب عليه احدهما فقد عاد بسيطا للتركيب ثان بجوهرية الهندباء والمرارة
عرضت للارضية من مجاورة نارية وحرارة اعني جزءه الغالب عليه الحرارة وهذا الجزء
عرضة للتبرد والانفراش على سطح الهندباء ومثل هذا مستهدف للاتصال والانفصال
عن جزئه الهندباء الى الرطوبة التي تجري عليه فاذا اغسل بطل هذا الجوهر اللطيف البورقي
وبقي اثره والمرارة في جوهر كثيف ارضي فعلم ان الهيولى القابلة لصورة المرارة هو الجوهر الكثيف
الارضي وهذا الجوهر وان حركته الحرارة وازعجته كسلان ثقيل لا نفوذ له واما الباقي من جوهر
الهندباء وهو البارد فاحرى ان يكون الكسل والثقل فتعدم الهندباء من فضيلة التفتيح البالغ
والتدقيق القوية فان الهندباء انما كان تفضل ساير البقول المبردة او الكثرها بان لها قوة
خارطة الى الاعضاء تسير نحوها فتفتح ويغسل و تدفع الاخلاط اللحجة الحارة والباردة ثم تحرك
القوة المبردة القوية التي فيها حتى تتغلغل في التجاويف والمنافذ تغلغلا واغلا يا الى اقصى
ليف العروق ولانها اعني القوة المسخنة لطيفة فلا تلبث ان تتحلل وتبطل وتزول اذ انها
ولان القوة المبردة راسخة راسية لازمة ثقيلة لا تطول عليها ان تبدل مزاج العضو الى برد
راسخ راسب ولولا تلك القوة لما انفتحت السدد ولا اندفعت الاخلاط الحارة المشتعلة ولا
تدرقت القوة المبردة الى اقصى الاعضاء والى مسل جانب الكبد المقعر بل الى مثل القلب ولكانت
مما يبرح جانب المعدة والماساريقا تؤثر فيهما وفيما يليهما تاثيرا غير ممعن ولا منفصل ولا
باق ولا واصل الى الاعضاء التي هي الاصول والتي هي الرئيسة فغاسل الهندباء يفقد هذا الا
الفاضل وطابخه اشد خبطا والتر اقداما على الباطل لانه ايضا يقدم على ما تركه الغسل في
جوهر الهندباء وفي باطنه من تلك القوة فيحلله ويبخره فقد بان صواب ما قاله الغر العشرة
من الاطباء المذكورين وبان معنى الكلام النبوي الخارج كثير منه مخرج الامثال المضروبة
والرموز الواقعة تم هذا بعون الله تعالى وصلى الله على سيدنا محمد و آله واصحابه اجمعين

كتاب المباحثات للشيخ الرئيس ابي علي ابن سينا وصل للشيخ عده كتب يشترك في الاسـ
بحر سلامته وذلك مما نعظم الاستشارة به ونتصل شكرا لله عليه وفي مسائل عليه طلب عنها الاجوبة
ووقفت عليها وحمدت الله تعالى على جميع ما سواه من تسلم في نفسه وتحريض على العلم
ودرسه حمدا كما يستحقه وكما ينهض به الوسع اما الاشارات فان النسخ منها لا يخرج الا مشافهة
وبعد شروط لا تعقد الا مكافحة وليس يمكن ان يستفيد بها ويطلع معه غريب عليها فانه لا يمكن
ان يطلع عليها الا هو والشيخ ابو منصور بن زيله واما الرعاع ومن ليس من اهل الحقيقة والحمية
فلا سبيل الى عرض تلك الاقاويل عليهم والشعجة ما يعرضها لذلك العرض والاحتياط في الاتمام
الى ان ينتج جامع التقدير واما جل مسئلة انقسام المعقولات هو ان نعلم ان الاجسام لا تحلها الصور
والاعراض من حيث هي واحدة وبسيطة لا المعقولات ولا غير المعقولات ثم المعقولات قد
لا تعقل من حيث هي بسيطة وواحدة وما تحل الاجسام من الصور والاعراض لا تحلها من حيث
هي بسيطة وانما شكك لانه حسب انه يسلم ان صورا غير منقسمة تحل الاجسام من حيث هي غير
منقسمة وهذا لا يكون ولا يمكن وايضا فان الصور والاعراض اذا قيل لها انها بسيطة فليس
نعني بها انها في وجودها لا تنقسم بل شي آخر وظنه ايضا ان هنا صورا بسيطة بمعنى انها لا تنقسم ثم
تعرض لها الانقسام ظن غير محصل وظنه ان هذا الخلف يلزم في الصور والاعراض فانها تنقسم
بالعرض ولا تنقسم بذاتها غير واقع لان المنع انما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض فانه يقول
المعقول تحصل في موضوعه من حيث هو واحد ومن حيث لا ينقسم لواحديته ولا شي من الاشياء
التي تعرض للاجسام او تحصل لها كيف كان تحصل لها من حيث لا تقبل القسمة بل لو كان مثلا
شي لا يقبل القسمة في نفسه فعرض لجسم صار ينقسم بسببه فالشي من حيث هو في جسم لا يكون الا
بحيث ينقسم والمعقول من حيث هو واحد معقول من حيث هو لا ينقسم فالشي لا يكون في الجسم
من حيث هو معقول ويجب ان نعلم ان حد صوره الجسم وعرضه شرط في ذلك الصوره والعرض
وان الصوره والعرض الجسميين الواحد منهما كثير غير متناه بالقوة وهذه الاحوال غير ملائمة
للمعقولات والذي كان ذكره ان الامر في المعقولات ان كان خلفا بقي الصور والاعراض
ايضا خلف فليس كذلك فانهما كلاهما تنقسم واحدا مما تقوم شخصيتهما وليس شي منهما ببسيط
وحداني انما هو بسيط بوجه آخر **واما مسئلة** التي في باب الوجود فينكشف عن شككه ان
يعلم ان الوجود في ذوات الوجود غير مختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والضعف
وانما تختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع
فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا وجوده **واما مسئلة** انحفاظ الاشياء المختلفة
فيجب ان نعلم ان المقسوم من الاسطقسات والممتزجات انما يحفظ لعصيان المسك على الانشقاق
ومقدار ما يحفظ ما ليس له ذلك مسكه وهو مقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين
وزمان قطع المسافة والدهن المضروب بالماء انما يحفظ هذا القدر والنيران والاهوية
المحبوسة في الارض قسرا انما يحفظ للسبب الاول فاذا كانت قوية زلزلت وخسفت واعلم
ان الهواء ليس حبسه في مغارات الارض كحبس النار فانه ربما كان ذلك بسبب آخر ولان الكائن
طبيعي له ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج اخلاطها على سبيل اتفاق او اسباب خارجة بل السبب
في ذلك جوهري طبيعي يكون في المني ثم يمزج الاخلاط في المني مزاجا ما ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل

وليس في جوهر المني واللحم من الاجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التعصي عما
يخالطه ولا يماسك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسرا وحصرا
بل في المني روح كثير جدا هوائيه ونارية انما يحبسها في المني مع سائر ما معها شي غير جوهر جسمية
المني والدليل على ذلك انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بان يحصره ويمنع تحلله
يسرعه ورق وكذلك ان تعرض للحر واذا كان في الرحم وعرض له آفة ايضا صار كذلك فلا يجب
ان نظن ان احتباس الاسطقسات الخفيفة في مزاج الحيوانات لحبسها عن التحلل بسبب ثقلها
او صعوبة شق المنفذ وبالجملة لامر قاسر منها هو احد اسطقساتها بل لقوة تجمع المختلفات وتمنعها عن
التحلل وثانيهما بالبدل ومع ذلك فان تغيير المزاج الى البرد الحاصر والحر المحلل في ان يؤدي الى
هذا التفرق واحد واما حديث المزاج وانه يدرك في حال ما يستحيل يجب ان يتامل ما الذي يدرك
المزاج ام شي غير المزاج فان كان المدرك غير المزاج حتى يكون انما يدرك المزاج شي غير
المزاج فهو المطلوب وان كان المدرك هو نفس المزاج فاما المزاج الذي بطل واما المزاج الذي
حدث ومحال ان يكون ما بطل مدركا والمزاج الذي حدث هو المزاج الذي وقع اليه الاستحالة
استحالة زمانية وادراكه آني فاذا انما يدرك لا من حيث ما يستحيل بل من حيث وقعت اليه الاستحالة
في زمان مضى ومن حيث حصل هو في آن او في زمان حصولا غير مستحيل فليس انما يدرك
من حيث يستحيل والعجب قوله لم قال ان المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو فلعله نظن ان المزاج
اذا استحال ففي العضو مزاجه الاصلي والمزاج الطارئ معا وهذا لا يمكن بل في حال الاستحالة يكون
المزاج ما وقع اليه الاستحالة فان افرط امسك فقوله لست افهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج
ذلك العضو عجيب كانه قد شك في ان ذلك المزاج لذلك العضو وحسب ان المزاج الطبيعي يوجد
مع المستحيل حتى يكون احدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره بل يجب ان نعلم ان المزاج اما واحد
اما طبيعي واما مستحيل وانه ان كان المزاج هو الذي يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه
فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مدرك البتة لانه لا يدرك ذاته ولا يبقى عند المزاج الغريب حتى
يدركه انما المدرك والمدرك هو المستحيل فقط ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح **واما حديث الاله**
وانا انما نعقلها من حيث الانية دون الماهية فان فيه موضعين قد اغفلهما احدهما ان الكلام
في الآنية كالكلام في الماهية والذي يلزم هناك شي واحد والثاني ان من المحال ان يقال انا
انما نعقل الانية دون الماهية وذلك لان ما نعقله ونتبينه من انفسنا لا يدخل فيه لعل بل يكون
حكمنا فيه حكما فيصلا ثم انا لسنا نشك انا لسنا نعقل من الاله لا الانية ولا الماهية ولو كنا نعقل شيئا
من ذلك لعقلناه جزما وما كنا نقول ما قاله هو في سؤاله لعلنا هو دون نعقل الانية لكنا نفرض
انا نعقل الانية فليس عقلنا لها دائما كما ليس للماهية فليس يعني وجود صورة انية الاله للآلة في
ان نعقلها ولا يجوز ان يكون فيها صورة انية لها اخرى حدثت عن الاولى فلما حدثت عقلناها
واما الشك في ان الاعياء ليس يحدث من جهة ان العضو يكلف بالقسر حركات غير مقتضى مزاجه
فهذا شك لا اعرف له جوابا الا بالتجربة ونتامل حال من تعب كيف يشق على عضوه الحركة
وكيف يزداد تعبه والمه ويتكلف الحركة حتى يبلغ فلا يتحرك اصلا بالارادة والحركة المزاجية له
محفوظة وظنه ان كل شي محتاج الى برهان ظن باطل فان ههنا مقدمات تجريبية مشاهدة يعلمها
الناس باعتبار احوال انفسهم **الاعياء** يحدثه الحركة القسرية مما يوهن العضل من بعد ويشنج غير
الذي يقتضيه مزاجه ولو ترك الطاير ومزاجه لنزل ولم يحلق واما ظن انه لو كان الامر على ما قيل

في تخصص افعال القوى الجسمية بنسب حقا لكان لقايل ان يقلب فيقول وغير الجسم لا نسبة له
الى الجسم فلا يكون منه الجسم حقا فذلك لانه لم يقع التامل لما اورد وانا احرر العبارة عنه فاقول
الشي اذا صار قوامه بتوسط المادة وانما يتوسط المادة بما يقتضيه الخاصة المادية من الوضع
سواء كان في القوام او في صدور الفعل والشي الذي ليس بجسم اذا فعل في الجسم فليس لا نسبة
له الى الجسم بل له نسبة ما الى الجسم الا انها ليست تختلف فلذلك اذا حصلت المستعدات لم يفتقر
الى شي غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستعدات فلذلك تتشابه الانفعالات واما الشي
الذي صار قوامه متعلقا بالموضوع ومصدر فعله متعلق بما به قوامه من الموضوع فليس يكفي وجود
وجود المستعد كيف كان بل ان يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه فيها توسط وذلك التوسط
غير متشابه فان اوضاع الجسم من الاجسام الاخر غير متشابهة وتوسط الموضوع بين القوه التي
فيه وبين الاجسام الاخر غير متشابه ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس الى كل جسم مستعد ولذلك
تختلف تاثير الاجسام بحسب القرب والبعد وتوسط الموضوع بين القوه وبين ما لا وضع له
التوسط الخاص بالموضوع محال وان توسط الموضوع بين القوه وبين ما لا وضع له اصلا لا زيادة
معنى له على وجود القوه وان ذلك لا يضيف الى وجود القوه شيئا اصلا ان رفعنا لوازم الوضع
فيكون حينئذ القوه وانما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع فليس يحوج
الى ان يكون المنفعل اذا وضع هو النسبة مطلقا حتى يمكن ان يقال في جانب الفاعل الروحاني
ما قال بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه وهذه النسبة لا توجد بين القوه وبين ما لا وضع له
وان وجدت نسب اخرى واذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال واما الروحاني فليس يحتاج
الى تخصص حال له حتى يفعل به حتى ان لم يكن ذلك التخصص لم يتم الفعل والانفعال بل يكفيه
وجود ذاته في ان يكون فاعلا في المستعدات واما هذا فيحتاج الى توسط الموضوع وذلك لا يتم
فيما بينه وبين ما لا وضع له فهذا ما حصرني مع تخلل قوى العلم عني ولا يسفي غير الالتقاء والمشافهة
صوبة تحليل هذه القياسات مصدر فعل القوى الجسمانية قوامها ووجودها وقوامها ووجودها
بالموضوع فمصدر فعلها يكون بالموضوع وحيث الموضوع وفي الشي الذي له النسبة الخاصة بالموضوع
النسبة التي يكون للموضوع من حيث هو جسم او جسماني وبالجملة من حيث هو ذو وضع فلا بد من
توسط الموضوع لا على ان يفعل بل على ان يُفعل به والاشياء البرية عن المادة لا يكون الموضوع
موصلا للتاثير اليها متوسطا في التاثير بل ان صدر فعل عن القوة لا من حيث هي ذات وضع
ومن حيث لها موضوع وقد منع هذا واما فعل الاشيا البريه عن المادة في ذوات الوضع فانما هو
فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقا في المستعدات فلا تحتاج الى ان يكون لها حال حتى يصدر عنها
فعلها حاجة المادية الى ان يتوسط موادها فان قال قايل الاجسام تحتاج في انفعالاتها الى توسط
من موادها فهو غلط لان المادة هي المنفعلة لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم تكن
هي الفاعلة بل المتوسطة والشي الذي فيه قوام الفاعل والشي الذي انما يفعل الفاعل وهو فيه يفعل
حيث هو وحيث له نسبة وضعية واما الشكوك على هذا غير ما شكك به فهو كثير وانما تعرضنا لما
اورده وصل كتاب الشيخ الفاضل اطال الله بقاءه والا على سلامته وعلى ما خلص اليه من المهجة
لخلاصي من تلك الاهوال بالمهجة ووقفت عليه وسكنت الى ما يتولاه الله به من تسليم النفس
وادامة الانس بالفضل والعلم الذين هجرتهما ضرورة وبعدت عنهما ناحية واما تحسره على ضياع
الاشارات فعندي ان هذا الكتاب يوجد له نسخ محفوظة واما المسايل المشرقية فقد كتب عباراتها

في اجزائها بحيث لا يطلع عليها احد وانت اشياء ايضا من الحكمة العرشية في جزازات فهذه
هي التي ضاعت الا انها لم تكن كثيرة الحجم وان كانت كثيرة المعنى كلية واعادتها امر سهل لي
كتاب الانصاف لا يمكن ان يكون الا مبسوطا وفي اعادتها شغل ثم من المعيد ومن المفرغ
عن الباطل للحق وعن الدنيا للاخرة وعن الفصول للفصل لقد انشب القدر في مخاليب التغير
فما ادري كيف التخلص واتملص لقد دفعت في اعمال لست من رجالها وقد انسلخت عن العلم
فكانما الحظة من وراء سجف ثخين مع شكري لله تعالى فانه على الاحوال المختلفة والاهوال
المتضاعفة والاسفار المتداخلة والاطوار المتناقضة للخلي من وسص يحيي قلبي ويثبت
قدمي اياه احمد على ما ينفع ويضر ويسوء ويسر واما المسايل التي يسألها في مسائل علمية جليلة وقد
تاملتها فاستجدتها واجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة ولعلي عجزت عن جواب
بعضها واما الشي الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى درك البيان ولي في الاصول المشرقية
خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف واما في البيان فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابت كان
غير وليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان استرار في مقابل الثبات غير
متناهي القسمة بالقوه وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناهي محدود في زمان محصور
لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم بمحدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر
بالبعدية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان يلبسها مادة فاكثرتها وكيف يصح هذا والصورة
الواحدة الشخص معينة لمادة واحدة فلعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى تثبت
الى آخر مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من
المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض اولى من ان يكون الصورة
الاصلية دون قوة البعض فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى
السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل الثابت الواحد بالظن ليس واحدا في الحقيقة بل كل جزء
ورد دفعة هو اخر بالشخص متصل بالاول او لعل الاول هو اصل ينقض عنه الثاني سيما له فاذا
بطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس او لعل هذا نص في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات
لانها تنقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه او لعل الحيوان والنبات غير مخالط لكن هذا
مخالف للراي الذي نظرنا او لعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر الاولي
ينقسم في الحيوانات من بعد اقساما لا يعدم مع ذلك اتصالا ما وفيه المبدأ الاصلي ولعل النبات
لا واحد فيها بالشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه اشتراك وحبايل اذا احكم
حولها العقل وفزع اليها ونظر في اعطافها رجوت ان يجد من عند الله مخلصا الى جانب الحق ولما
ما عليه الجمهور من اهل النظر فقول بهم وليجتهد جماعتنا في ان يتعاونوا على درك الحق في هذا
ولا يأس من روح الله اما انه لا بد من ثابت تحت التغير فامر يعرفه من يستحق ان يفكر قليلا
واما الشبه فيما ذكرنا وانا افرح ممن خاض في هذه السنة فانه يلوح الحق منها كما اقدر عن كثب
ووالله اني لا افرح ممن خاض من هذا النمط من البحث الذي جدده بعد نمط كتب استكرهه فان
هذا النمط من البحث مناسب للعلم الاعلى وهو بحث برهاني والذي كان يطالب به وانا بالري
قد كان كثير منه غير مناسب وليرده من الحال هذه المباحثات ما شاء فان فيها الفرح والفايدة
فما امكنني كشفه فعلت انا عفوا واما دراجاب يكون فيه ضرب من التحريك والتدريب نافع
وما لم يمكنني استعفيت واعترفت فان معلوم البشر متناهي وانا فيما اجتهدت قد علت اشياء قد

حققتها لا مزيد عليها الا انها قليله والذي اجهله ولا اهتدى سبيله كثير كثير جدا ولكنني قد
يئست عن ان تتجدد لي علم ما اجهله ام نظفر في البحث الذى قد توليته وانا مسلم الى الطلب الحق
لا يعارض بدء فيه بدوا ما الآن فانا في عيشه غير راضيه وفي اشغال عابثه واذا امالت لي فكر
ما اقتصه بالسعي الاول قنعت به لكنني مع هذا كله لله حامد فقد وهب لي نفسا لا تزال بالاصول
التي لا بد لطالب النجاة منها عارفا ومحالا فيما بعد ذلك عرضني ورأى الشيخ الفاضل اطال الله
بقاه في معرفة والوقوف عليه موفق ان شاء الله تعالى وصل كتاب الشيخ الفاضل معرفا من
خير سلامته ما وقع عليه السكون التام **مباحثه اخرى** وصل خطاب الشيخ الفاضل معرفا
من خير سلامته ما وقع اليه السكون التام والاعتداد البالغ ووقفت على مضمونه اجمع والذى
سكرني عليه من الوعد قدمته في رسم ذلك الصديق فقد اتى في ذلك بما نشبه فضله والاولى بي
ان اوسع عذلا وتعنيدا على ما فرطت فيه الى هذه الغاية على انه لم تتات بنجز ذلك الصك من الديوان
الى هذا الوقت لما تعرف من تعويقات ربما تقع في امثال ذلك والآن فقد تيسر ذلك وهو ذى
يصل على يد فلان والذى حكاه من امتعاض الشيخ ابى القسم الكرمانى حين بلغه ما بلغه فليس
من حق مثله ان يشفق من ذلك فلم يزل يجري بيننا من هذا الجنس اسباب لا تؤدى الى خلل فيما
اجتمعنا عليه من الود وان كان ربما تادى ذلك الى ضجر في المحاورة وليس سببه التالم لما عسى
تقدم عليه من اللخذ على كلا بل لما هو معروف من حاجه الفاحش الخارج واذا اورد عليه ما لم يسمعه
وبالجملة فذلك الشيخ اولى بالترحم عليه من الغضب منه وانما يوهم بما يريه من الاستعار انه قد
تاتى له ان ياتى في المناقضات بما يضيق له صدرى ويقرره انزل مما يرفعه اليه وبالله الرحمن
الرحيم انى افرح الناس بما اسمع من شك يوقع ومطالبه لها رواء وانما يعنيني الكلام المرا لهذا
لا سيما اذا خاض فيه الاصدقاء والاقرباء بل لا يسرني ان يقع اليه مصنفاتى لاسباب غير هذا السبب
واما مخاصمتي ومطالبتي بالدم وما يناسبه فانا هدف ذلك وعرضته والذى للخلة شئ من طولعه
على ثقة بما يسره التلى وانعم به على وانسلاف للنظر البالغ والبحث المستقصى ومطالبة لنفسى
ومجادلة معها بما قل ما يفطن له الاجانب من الناس فليس بي ما يوليني من معارضة معارض
ومناقضه مناقض لا سيما مثله بل السديد من المطالبة يشرح صدرى ويبسط باع فرحي والخارج
منها يؤذى قلبي ونفسي بل انما يسوء الانسان معامله من يحب ان ينزل نفسه منزله المسترشد
فينزلها منزلة المناقض المجادل وقصد الشيخ مطالبته بلفظ وخلط ما تبع ذلك بالفاظ كان
الاولى به ان يتوقف عن مجاهدتى بمثل ذلك وان يكون ظنه بي احسن من ذلك الظن فانه ان
ظن بي التجويز فقد استغشني وبعيد عني ان اغش صديقا مثله وان استغزل راى عن الصواب
ووجده من الحق في جانب فلا اقل من ان كان يوجه الى نفسه شعبه من الظن السئ ولا يسترح
ارساله كله الى نقضى ومن ذلك قوله وجدت بعض ما اشتمل عليه ذلك الجواب محتملا فانه كان وجد
كذلك حقا يقينا فقد عزلني عن المعول عليهم والمرجوع اليهم وان كان يظن ذلك ظنا فلم يكن من
الجميل به ان يقضى على بساذج الظن ثم انى وجدته قد انحط عن درجته فما كان يطالب به ويسايل
عنه ويدقق فيه ولعله اعداه بعض طباع من يكثر محاورته ومخاطبته فان للنفوس جريا كما لله بران
ثم انى اريد ان اعيد عليه من جواب الفصول التي اوردها ما يليق بها ويكون من طريقها فان
كل شئ لا يشبه رفيقه فهو محرف واجنبى وكل من لا يشبه اباه واخاه فهو ملحق دعى فاما الكلام في الحجة
المثبتة للنفس المسه على فرض يلزم فيه شعور بالذات فقد كان ذلك الشيخ ذاكرني ذلك

وسالني ان يقرأ على كتاب النفس من الشفاء وانا في ان استمع فقلت له هذا الواحد ليس
من الحجج التي تذكرتك لان ذلك البيان مبني على مقدمة اعتباريه ليس التصديق بها مما تيسر
الا لاهل الفطانة ولطف الاصابه واذا كان مع عدمها لحظ المقدمه بعين السخط كان الشك
اسرع اليه من الماء الى الحدور وهنا قياسات مبنية على مقدمات انما يقع التصديق بها
لبعض دون بعض مثل ان يكون مقدمات حسية وتجربيه رصدية وغيرهما ومثل ان جالينوس
ان لبعض العظام حسا بالتجربة له في الانسان ونشبه ان اكون قد اومات في فص الكتاب الى هذا
وقد نبهت ان سبيل المنصف على هذا الاعتبار اذ المبادر اليه بذهنه وبالجملة فهذه الحجة اما
ضايعة واما قاطعة فانها ضايعة بالقياس الى من يتوقف ذهنه عن التفطن لهذا الاعتبار
حتى يكون مجوزا ان يكون الانسان موجودا كامل الخلقة والعقل غير مسلوب آفة وقد فرض ذلك
الفرض فيكون حكمه حكم الجماد في انه لا يشعر بذاته حتى يفتح عينيه مثلا فيلقى بصره على سطح الظاهر
فيكون ما ادركه هو ذاته التي يشعر بها فانه لا يدرك لشئ الا وهو يدرك ذاته مدركة فامثال
هؤلاء لا يجدى في بابهم هذه الحجة بل يكون ضايعة اعنى الحجة التي يستنبط من اعتبار الشخص حال
نفسه ويحتاجون الى الحجج النوعية والجنسية القائلة لما كان للاجسام افعال كذا وكذا فهاهنا مبدأ
كذا هو نفس وما شبه هذا لكنها بالقياس الى المستبصرين قاطعة والمحصل يلزمه ان يتحقق ذاته
وشعوره الآن بذاته فتامل ان شعوره بانه هو وان له اعضاء وافعالا منسوبة اليه هو شعور
بهويته من طريق الحس او من طريق الاستدلال والذى يقع له انه هو هو جملته هذه او شئ غير
تلك الجملة وكيف يكون المشعور به الذى هو ذاته الجملة وكثير ممن يشعر بوجود آنيته لا يشعر بالجملة
ولولا التشريح لما عرف قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا عضو تابع وقبل ذلك كله فقد كان يشعر
بآنيته وايضا فان المشعور به سبق مشعورا به حين يا ينفصل مثلا شئ من الجملة انفصالا لا يحس به
كما يسقط عضو من مجذوم حدر ويجوز ان يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بان الجملة قد تغيرت
ويشعر بذاته انها ذاته كما كانت لم تتغير واما الشئ من الجملة غير الجملة فاما ان يكون عضوا باطنا
او يكون عضوا ظاهرا والاعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشئ منها والانية مشعور بها قبل
التشريح وما يشعر به غير ما لم يشعر به والعضو الظاهر قد تعدم وتتبدل والانية المشعور بها واحدة
في كونها مشعورا بها وحدة شخصيه ثم كيف يمكن ان يقال ان الوصول الى الشعور بالذات انما
هو بالحس والحس ينال الظاهر الذى ليس هو الذات المشعور بها والاعضاء الباطنة السليمة لا تحس
وان تلاقت ولا النفس السليم فان النفس السليم المطلق السلامة هو الذى لا يحس بحركة الاعضاء
فيه وكيف يمكن ان يقال انه باستدلال من الافعال وذلك لان الفعل اذا اخذ مطلقا دل
على فاعل مطلق غير معين واذا اخذ مقيدا بالتشخيص مثل فعلى وفعلك يكون المنسوب اليه جزءا
من مفهوم الفعل المقيد والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل وعلى انك تعلم من نفسك ان هذا
الشعور لم تكتسبه من طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق الاستدلال من حالك اذا كان
اعتبارك سديدا ومع هذا كله فليس هذا البيان مما يصلح لكل باحث بل هو بيان خاص مقصود
النفع على اهل الفطانة ولقد اوردته على خلق من اضداد الحكماء لهم فطانه فصاروا مثبتين
للنفس او واقفين مفكرين وما كان اكثرهم ينصب عليه ان الانسان في الحال المفروضة يشعر
بذاته وانه لا يحتاج في الشعور بذاته الى استدلال وكانت الشكوك انما تقع من جانب الحس فكانت
ادنى بيان لاستحالة ذلك يردهم الى الاذعان او التوقف لكنه قد كان يشيع انكار هذه الحجة

محسوسات يليق بقوم منها قوله ع ان النايم لا يشعر بذاته ومساعدة الشيخ الفاضل ادام الله
تاييده اياه على ذلك وهذه المقدمة غير مسلمة ومع تسليمها غير نافعة فما يرفع نقضه به
الاول النايم يتصرف فى خيالاته كما كان فى اليقظة يتصرف فى محسوساته وكثيرا ما يتصرف
فى امور عقلية فكرية كما فى اليقظة وفى حال تصرفه ذلك يشعر بانه هو ذلك المتصرف كما هو
حال اليقظان فان انتبه وذكر تصرفاته ذكر شعوره بذاته وان انتبه ولم يذكر ذلك لم يذكر شعوره
بذاته ولم يكن ذلك دليلا على انه لم يكن شاعرا بذاته بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور
بالذات فان ذكر الشعور بالذات غير الشعور بالذات واليقظان قد لا يذكر شعوره بذاته
اذا لم يحفظ فى ذكره مزاولات كانت له لم يغفل فيها عن ذاته الثاني ليس النايم والسكران
والمسبوت والمسكوت والمصروع والمبرود فى حكم من لا آفة به الا ان هذا انما لا يفطن له الشيخ فهو
معذور ان غفل عنه وقد كنا فرضنا الرجل ولا آفة به ع ومنها حسبانه انا فى اليوم ما لم يتخيل
لنا هيئة اعضائنا لم نشعر بذواتنا فيه اصلا فمن الغلط الاول قد سلف انا لسنا نشعر بحس منه
اعضائنا البارزة ونشعر انا نحن نحن وان تغيرت هيئة اعضائنا الشخصية فى اليقظة حقيقة
وفى النوم مجازا فليس المشعور به الواحد الغير المتبدل هيئة الاعضاء فلا يجوز ايضا ان يكون
امرا كليا يحفظ مع كل تبدل الحفاظ الكلى لان المشعور به جزئي ولا يجوز ان يكون امرا شخصيا
يحفظ مع التبدل الحفاظ الجزئي المقارن للتبدلات من شيء من اعضائنا قد تبين ذلك فهو
اذن شيء آخر الثاني حسب انا لا نشعر بذاتنا ما لم يتخيل لنا هيئة اعضائنا فى النوم ما يدل هذه
القضيه الا على المقارنة بين الشعور وبين التخيل ولا مانع من ان يكون شعور لشيء يقترن به
تخيل لشيء وليس فى ذلك ما ينقض المذهب او المقدمة فانه ليس كل ما لا يكون الشيء ما لم يكن هو
هو هو الشيء الثالث ظنه ان الواقف على الفرض المفروض فى اهواء السبحسح المتشابه الكيفية
فى زمان غير محسوس يشعر بوجود الاهواء وانه يجري هناك مصادمة محسوسة ملموسة فان هذا
واجب الجواب ليس احد من الانسان يثبت الاهواء بلمسه الا بصدمة عنيفة او مثل ضغط زق
او من نكز او من حجر او برد غير مشابه لكيفية الجلد واما ما بعد ذلك من المطالبات فما فتحت
عيني منها على شيء يعتد به وشق على استماعه بالمنطق مساعدا فى ذلك الشيخ ومنها ما اورده
فى امر التادية وضحك ذلك الشيخ ومساعدته له فى الضحك حين سمع مؤديا كلاينا لما يؤديه بل لو
سمعاني قد فسرت التادية بانها اخذ من المتوسط الشيء من طرف ومعاطاته لطرف آخر ثم قلت
ان المتوسط لم يكن نال الشيء ولا زمانا او آنا لحق عليهما ان يضحكا ولكن المضحوك منه من يحل
مثلي محل من يخفى عليه هذا القدر ويظن له ويكون قد جرب من نفسه انه لا يفهم عني الا بكلفة
ولا يكاد يبدأ بلفظة الا قطعت عليه ونبأته بفحواه ومنتهاه واذا بلغ الانسان فى السن مبلغه
وتخبط فى كتب الحكماء تخبطه وتشخط تشخطه ثم للحضرة معنى ما يقولونه من ان المشف مؤد
غير منفعل فاحس به واسقط محله فاما هو ادام الله عزه فانى اعرفه هذه التادية وما
يريدون بها بحسب العرف العامي وبحسب النقل للفظ لما كان المودى بحسب العرف العامي
هو الذي يتوسط لوصول شيء من شيء الى شيء ليكون ذلك الشيء لثالث لا له الا انه لا يمكنه
فى الامور الجسمية الا باخذ واعطاء على سبيل النقل سمو الشيء الذي يحتاج اليه فى ان يمكن فاعل
من احداث اثر فى منفعل من غير ان يكون ذلك الاثر الا فى ذلك الطرف الثالث ولذا انما
حدث فيه فقط مؤديا لانه لا يقبل الاثر لنفسه بل يمكن اولا من ثالث فشابه من وجه ما الناقل

المتوسط من حيث لا يقبل لنفسه ولم يريدوا بهذا ان يكون الاثر سببا لخروج من الاول الى
الثالث مجازا على الاوسط فان هذا لا يكون بل هو امر وجوده وحدوثه فى الثالث لا انه
عن مبدا هو الاول ويمكن معه هو المتوسط فهذا مفهوم التادية والسامع للتادية ويعني
بها هذا المفهوم ليس من حقه ان يضحك من حيث يعني باسم معين فان لم يرد يعني بها
فليس من حقه ايضا ان يضحك حتى يبدا راغما فيسأل لما يعني بالتادية فان ادعى مدعي وجود
هذا المعنى فضحك ضاحكا فهو سخيف ساقط لان امتناع وجود هذا المعنى غير بين بنفسه
بل وجوده مبين بالبرهان وانما يجب ان يضحك ممن يدعي دعوى بين الاستحالة فى اول
العقل او ثابت على راي قد ابين بطلانه بالحجة فان لم يكن الصورة احدى الصورتين فالضاحك
هو المضحوك منه وهو السخيف وهو المهوس اخاشى الجماعة من ذلك فان اشتهيت ان تجد
لهذه التادية نظيرا من الفاظ اخرى فاسمع ما يجري فى كلامهم من استعمال لفظ الفيض وانهم
يقولون ان الطبيعة فيض من البارى على الاجسام بتوسط امور غير جسمانية وغير قابلة للطبيعة
فيجب ايضا ان يضحك الاحمقون من هذا ويقولوا هذا هوس عظيم وكيف يفيض شيء من شيء
بتوسط شيء الى شيء ولا يناله المتوسط قايسين هذا الفيض على فيض الماء ونحوه والذي يجب
ان يضحك منه هو الذي يحسب اولا فى العقل ان كل فاعل يفعل بوصول ولقا وان الاجسام
بين من امرها انها تفعل بالملاقاة بيانا بديهيا ولا يجوز فيما بينها الا ذلك باول العقل ليس
لتعويل على استقراء ما او الذي يحسب انه يجب اذا فعل شيء فى شيء بتوسط المشف انه يجب ان
يفعل مثل ذلك الاثر نفسه فى المشف كانه لا يجوز ان يوثر فى المشف اثرا غيرها فى نفسه ويوثر
المشف فى الثالث اثرا اشبه الاول فيكون قد توسط فى التاثير من غير ان قبل مثل ذلك التاثير
بل انما يجب ان يضحك ممن يحسب ان الجسم لا يوثر فى جسم آخر غير كيفيته او يضحك ممن يجوز ذلك
فلا يجوز ان يكون الاول يؤثر كيفية او هيئة غير كيفيته كمتحرك حار يفعل حرارة ثم الثاني
يفعل كيفية غير كيفيته او هيئة غير هيئته ويكون كهيئة الاول كما ان ذلك الحار يحرك شيئا آخر
حرارته فيكون الاول محركا وحرك ثالثا بتوسط ثان غير متحرك ولعله يسقط من درجة من
يضحك منه اذا قال من البين انه لا يجوز ان يكون اول يفعل فى ثالث بتوسط ثان ممكن غير
منفعل اصلا اما واقع ايضا فى الوضع المتوسط او منحرف وان هذا بيان اولى وان العقل
الاول يشهد بان هذا لا يكون وان كل ممكن ومفتقر اليه فى ان يتم فعل وانفعال يجب ان ينفعل
بذلك الانفعال اذا كان جسما اللهم الا ان لا يكون جسما كالمماسة والوصول كان هذا فى
الجسمين وانما لا يكون فى المتوسطات غير الاجسام واولى من يضحك منه من لا يقول للشعاع
ثم نقول ان المشف يتكيف بالخضرة المنقولة لا ان هيئة تلك الخضرة ليست هيئة الخضرة المحسوسة
او ان تلك الهيئة هذه الهيئة والبصر لا يثبتها ولا يثبت الاهواء بها فهذا فصل واحد يشتمل على
تنبيهات يكاد يكون عددها ستة او سبعة ومنها تشكك على المذهب بسؤال مشترك وهو انه
لم لا يبقى الاثر بعد غيبوبة المؤثر فاولا هذا شك طلب ليس شك نقض وذلك لان الخصم يقول
لا ادري لم لا يبقى لكنه صح عندي ان هذا التاثير هو على هذا الوجه فاما ثانيا فان هذا الشك
ينال المذاهب الثلثة على وجه الطلب ايضا ليس على وجه النقض وذلك انه يقال لصاحب
لم لا يبقى الاثر من الشعاع مع مفارقة الشعاع لما يماسه كما يبقى فى الحديد عن النار بعد المماسة
فان قال هذا لان المماسة كان من شرط هذا القبول والحفظ قال لا الا لان المحاذاة تتوسط

مسف في البين اوصقيل على زاوية كذا كان من شرط هذا القبول والحفظ وكذلك يقال
للقائل بمتوسط منفعل وبمتوسط غير منفعل واما ثالثا فان هذا الشكك خسيس جدا
فانه ليس من العجب ان يكون بعض التاثيرات من شرط ثباتها ان يكون بين المؤثر والمتأ
نسبة ما في الوضع اذا زالت زال التاثر واما رابعا فلان العجب في بقاء الاثر وقد زال السبب
الاثر اكثر من العجب في زوال الاثر وقد زال السبب المؤثر ومنها الكلام على المزاج وان
النفس ليس بمزاج وقد وقع الخطا فيه من وجوه اما اولا فالقائل ان المزاج الشبيه غير مدرك
فيجب ان يكون المزاج الذي هو النفس اذا ادرك مزاجا من حر او برد فانما يدركه حين ما يصير
هو فيكون ما دام معتدلا غير مدرك فاذا زال عن الاعتدال ادرك ذاته فيكون ما لم يستحل
لم يدرك وان يكون انما يدرك ذاته لا في كل حال بل عند الزوال عما هو عليه لا يلزمه ان
يناقض بان المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه لانه لم يقل كل مستحيل مدرك مزاجه بل كل مدرك
مزاج على هذا الوجه مستحيل واما ثانيا فقد اعرض عن ان حال الانفعال ليس حال الاستيلاء
على المزاج الثاني حتى يصيره مدركا فان الاول بطل والثاني حدث وحدث عنده مدركا
من غير حال يتبدل عليه انما ينفصل عن الثاني الباقي بان العدم سبق الان الذي يدرك
فيه وليس لسبق العدم تاثير في ان يكون الشيء مدركا لنفسه واما اذا كان شيء واحد غير
المزاج ثابتا فيجوز ان يكون بجدد المزاج الثاني وبطلان الاول يفيده حالة جديدة لانه موجود
بين الحالين لا حدهما يدرك وفي هذا الكلام طويل واما ثالثا فلانه اعرض عما كنت قررته ان
المزاج من معلولات الجمع وتوابعها والجمع معلول القوة الجامعة النفسانية حدوثا وانحفاظا
واعرض كما كنت قررته من ان المزاج اذا تغير صار اخرا بالشخص فانه لا يجوز ان يقال في الاعراض
ان واحدا منها يبقى بعينه ويكون اشد او اضعف حتى يكون حاملا للشدة والضعف وهو واحد
بعينه فانه ليس هناك معنى واحد يقبل الاختلاف عليه الا الموضوع فالمزاج وجميع الكيفيات
التي تقبل الشدة والضعف اذا تبدلت تغيرت لا في الشخص فقط بل وفي النوع والذات الانسا
التي هو بها واحد بالشخص غير شيء من هذه المتبدلات بالعدد ومن عرف ان اعمل في ان
النفس ليس بمزاج الف وبقية لا انقص منها ولا اورد فيها شيئا غريبا خارجا عن المسئلة من حيث
خصوصيتها ولا اورد الاحوال التي هي اعم من ذلك الا ما لا بد من ان يجعل مقدمة في انتاج
ما يختص بهذا النظر ولتكلف هذا الملاء لضخ للجزاء الغالط في نفسه الواضع نفسه ليس موضع
من يجب ان يشكك ويباحث وان محله ليس محل من يخطر بباله حلا وجوابا بل محل من يعني بنقض
ويقوم مقام مقابل وبالله انه قد يمكن ان يخاطب بالكلام الاملى الذي لا تعويص فيه ولا تحرز
للكلام عن جمته ثم لا يفهمه بوجه من الوجوه لا سيما اذا جعل الخطاب مجردا كليا فمثله يتعرض
لاهل البصيرة فنقول هذا هوس عظيم وذلك كذلك وليس الهوس العظيم الا هو وجوهره وذاته
فليتكلف خمسين وبقية في اثبات ان النفس مزاج او في دفعه ومنعه واما رابعها فظنه ان
كلامنا في الالم وانه لم يبين خطا جالينوس في زعمه ان الالم سببه تفرق الاتصال وانما كلامنا
في الاحساس وهو اعم من اللذة والالم ومن حالة ليست بلذة ولا الم وانه وان كان تفرق
الاتصال سببا للالم حال لمحس الجاف فان المحسوس من الحرارة هو الحرارة ليس تفرق الاتصال
ولعله محسوس اخر وغير محسوس من حيث هو تفرق الاتصال وبالجملة فان الحرارة والبرودة
غير تفرق الاتصال والاحساس بهما احساس بكيفيتهما والالم معنى اخر فهنا اصدق جالينوس

اوكذب فلا مدخل له فيما نحن بسبيله بوجه لا وجه نقض ولا وجه نصرة على ان ذلك قد بان
غلطه فيه من وجوه واما استقصاء القول في هذا الباب فللمسترشدين وعلى ان يكون
المسئلة مسئلة واحدة ليست احدى وخمسين مسئلة تحتاج الى ان يجاب عنها في دفعة واحدة
ومنها تشككه في امر الحركة الارادية انه من الواجب ان يضحك ممن لا يعقل ولا يعتبر انا حال من
نريد ان نتحرك بالارادة ففينا مبدأ يقتضي ان نتحرك حركة سافلة او يسكن وانه يعاوق ويمانع
وما لم يستولى عليه بالمصادة لم تتات الحركة الارادية الطالبة غير مطلب الطبيعي فينا وانه ربما
وقع مثل ما يقع في حال الرعشة لتداولهما السلطان والقوة وانه لولا هذه المناقضة لما كان يكون
من الاعياء الا ما يوجبه سوء المزاج فقط وانه ليس سوء المزاج الا مزاج ذلك العضو فيكون الذي
يوجب الاعياء هو الذي نفرض نفسا ومزاجا فهو بعينه يوجب الحركة ومانع عنها كلا بل فينا مستدع
لان يكون الجسم ساكنا او هابطا ليس هو بعينه الموجب للاصعاد فان قوة واحدة لا تقتضي الى شيئين
متقابلين ثم الذي يستدعي منا السكون والهبوط ليس الا المزاج او ما يوجب المزاج فيجب
ان يكون صاحب الحركة الارادية غيره وليس يلتفت الى من يقول ان المزاج في حال عدم الارادة
يقتضي شيئا فاذا حصلت الارادة لم يقتض ذلك بل خلافه فانا عند الحركة الارادية ننازعنا ميل الى
جانب اخر ولذلك نحتاج الى الات وحيل تتاتى بها حركاتنا الارادية وليس يمكن ان ينسب تلك
المنازعة الا الى القوة الطبيعية المزاجية ومنها شيء لا عذر له في ذهاب ذلك عليه وذلك انه سمع
اقول الوجود المستغني عما يقوم به وفيه اكد من الوجود المفتقر الى ما يقوم به وفيه وليس يجوز
ان يكون الوجود الاحق الا نقص علة الوجود الاكد قال انما نسلم لك تاكد الوجود وسبقه في
امور ثلثة الوجوب والامكان والتقدم والتاخر والحاجة والاستغناء وما عدا هذا الرابع فليس
من اقسام اختلاف الوجود في التاكد وضده ولم يفكر ان هذا ليس برابع بل هو ثالث الاقسام
وهو الحاجة والاستغناء ومما نسبه الي وانا متحير فيه ما حكاه اني قلت ما به يستعد لمقارنة قوة
لا يكون الة لتلك القوة في افعالها فانبعث من ذلك ان النفس ليس مزاجا كما في صادرت فيه
على المطلوب الاول ولا يجوز ان يكون هذا كلامي على هذا النحو فاما ان اكون قد عبرت عن هذا
على الوجه الذي اعرفه واما ان اكون قد طرحت فيه شيئا على جهة الرمز والتلويح وكنت عن شرحه
وكان الطرح ليس على هذه الهيئة بل على هيئة اخرى والواجب ان تكتب الي بعض الفاظي حتى
ان كنت سهوت في العبارة اصلحته صح ومنها كلامه في الحدس واصراره على انه لا يوجد حد اوسط
الا بالفكر وفي ذلك غلط من وجوه اما اولا فان القضا بالحدس البالغ وهو ان يلوح الحد
الاوسط دفعة من غير طلب النفس اياه مترددا في خيالات غيره حتى تؤدي اليه يضرب من
التادية امر يشهد التجربة واكثر ما يظهر ذلك للمهندسين الحذاق وذلك لان طبقات المستخرجين
مختلفة وطبقة كما ينصبون المطلوب احيانا يلوح لهم الحد الاوسط معا فيصدرون المطلوب
وربما كانوا قد ترددوا في استعراض خيالات الفكر فما انجحوا فمالوا الى الحمام والراحة فاذا هم
بالحد الاوسط قد لاح وربما لم يكونوا نصبوا مطلوبا بل اذا هم وانفسهم وقد لاح لهم معنى فانتظم
مع حد وصار نتيجة كانهما هدية ورزق لم تطلب وطبقة تحتاج الى قليل فكر وتردد في الخيالات
وطبقة تحتاج الى كثير من الفكر حتى تدرك وطبقة تحتاج الى واحد يلقن من خارج فلا نفع الفكر
الا في قليل وهذه الطبقات لها وجود انما ينكرها من لم يجرب وما يحتاج فيه الى التجربة فلا يجزيه
الا التجربة واما ثانيا فلانه جعل ما يعرض له من التعب عند الفكر حجة على العالم وما مثله في ذلك

الاشل من لا يهضم الا بالجوارشن فنقضي على العالم انهم لا يهضمون الا بالجوارشن واما ثالثا فلو
سلمنا انه لا سبيل لنا في عالمنا هذا الى ادراك شئ الا بتعلم او فكر فليس ذلك يوجب ان هذا
ديدن النفس في كل وجود يكون له بل لعلها ما دامت في البدن   معارض من التخيل في جميع
ما يتعاطاه فان استشركه فيما يناسب فعله سهل عليه استمراره في فعله الخاص وربما اعان وان
لم يستشركه فيما يناسب فعله شغله وعوق كالراكب دابة جموحا فيحتاج الى ان يستشركه ويستعين
بمداراته فاذا فارق الشريك المعاوق ولم يملكه ان يفعل استقل بذاته فليس يجب اذن ان يلتفت الى
هذا بل يجب ان يطلب هل للنفس فعل او انفعال وقبول صورة بذاتها وانها لاية علة تخرج من القوة
الى الفعل فان صح ذلك لم يلتفت الى ما يلتزمه من معاوقات ومعارضات وان لم يصح ذلك
بقي الامر موقوفا غير مركون اليه بما يبتلى به من مشاركة الخيال بل انما يتوقف على برهان قاطع يبطل
ان يكون للنفس فعل خاص ثم يجب ان يعلم ان تركيب الحدود الكلية ليس مما يتهيا ان يكون
بقوى او الات جسمانية وان كان ادعان تلك القوى ومحاكاتها لذلك بالخيالات الجبرية كما يفعل
المهندس في لحته وميله نافعا وهذا قدر ما امكنني ان اقوله في كل مسئلة في مجلس واحد قاصدا
للايجاز والتعمية ايضا مكافاة لسوء الادب وكل مسئلة في نفسها بحيث يمكن ان يتكلم فيها بكلام شاف
يشتمل على اوراق عديدة ولكن ذلك اذا اجردت المسئلة وافردت وطلب جوابها بمهلة وطلب
بحسن ادب فانه قبيح بي ان اجري مجرى مسكويه والكرماني وهؤلاء فان كان الاعتقاد في انى
من طبقتهم فالحرى ان نفترض على السكوت عن المسائل وترك تجشيم نفسي التعب في شرحها وان
كان الاعتقاد في بحسب ما استحقه وبحسب ما ميزني الله به وله الحمد فيجب ان لا احاور بالخطل
من القول كما كانا يحاوران به فاني بعد اليوم لا اجيب عما يخرج عن حد الاجتسام الى غيره ولكن
غير ما كنت اتوقعه منه وهو لي كالولد بل اخص من الولد واجب وقد علمته وادبته وبلغت به المنزلة
التي بلغتها فما كان له في ذلك التبليغ اخر غيري يقوم فيه مقامي وان كان هذا اللهو فليس الذي
من مثلي ولذلك لم امتزاء امتزاء ان الا دون الوسط وما انا ممن تعلمت العلم للتسوق ولا انا ممن
اوطات نفسي عشوة فيما لم احسنه اني احسنه بل اجتهدت وبالغت فلا يروعني مناقض ولو نزل
من السماء ولا يعجبني في بالي ان الشيء الذي اتقنته عرضة لنقض او ابطال او افساد وان اجتمع على
كل فان وحي ومنظر من اهل السماء والارض وما لا اعلم فلا ادعيه واعلم ان المستعبد بالنفس
لا يدعو شئ وان هال اصحاب الظنون واسال الله تعالى التوفيق انه ولي الرحمة هذه الضجرة
لا تضيقني بما صدرا فانها نفثة من صدر وليت صديقنا كان ممن يعرب في المطالبات فكنت
اقر به عينا لكنه اقلب لهذا الهوس من الجعل الدحارج الزبل والعجب من اخواني كيف لزمهم مثله
الى المضيق لا يبرح لهم منه ولعلهم يستحقون بالمنطق وحسبان ذلك عظيم ب واما المسئلة: فقد
وصلت الى بعد ان كنت هذا الكتاب والذي يجب ان يعلم في هذا ان الامور التي تحدث
بعدما لم تكن يكون لها اول من وجهين احدهما اول الزمان وطرفه والاخر اول الزمان يكون فيه ذلك
الشئ موجودا فيه وربما اختلفا وربما اتفقا فما كان من الاشياء تقدره الزمان بالذات
كالحركة وما ينسب اليها او بالعرض كالسكون فلا يكون طرف زمان حدوثه اول حال يوجد فيه
بل لا يوجد له اول حال وجد فيه لانقسام زمانه او مقدار مسافته مثلا الى غير النهاية ولذلك قال
ارسطو في سادسة السماع انه ليس للحركة اول ما تحرك ولا للسكون ولا للتوقف واما الاشيا التي
لا تحتاج الى زمان فقد يوجد في طرف زمانها مثل مماسة تحدث ويبقى مماسه ومثل الحركة تحدث الى الشي

بعد الحركة فان الحركة اذا انتهت وانتهى زمانها الى الطرف الذي هو الآن كان لا حركة موجود
في ذلك الآن ولم يكن السكون موجودا الآن السكون مشروط فيه الزمان فاذا كان خط
موازيا لخط ثم زال عن الموازاة كان للزوال طرف هو ابتداء زمان الزوال وليس فيه الزوال
لان الزوال حركة وذلك الطرف آخر آن كان فيه موازيا ثم لا يوجد للزوال اول زوال لان
الزوال منقسم الى غير النهاية بسبب كمية زاويته وبسبب زمانه لكن ذلك الآن الذي هو الطرف
لا يخلو من زوال او من غيره والا ضرورة فيكون صحيحا ان لا زوال موجود فيه فلا يخلو ذلك
الآن الطرف من احد طرفي النقيض او ما يجري مجراه واما المسئلة الاخرى التي فيها خط مستقيم
غير متناه خارج دايرة ونصف قطر الدايرة متحرك فان زمان الدورة الواحدة منه ينقسم الى
زمانين احدهما يكون فيه طرف نصف قطر الذي لا يلي المركز غير محاذ البتة لشئ من ذلك الخط
فلا يلقاه البتة وفي الزمان الآخر يكون مقاطعا له دايما ملاقيا وبين الزمانين فصل مشترك
فلا يخلو في ذلك الفصل المشترك اما ان يكون مقاطعا او غير متحرك كما كان في مسئلة الموازاة
ايضا لا يخلو اما ان يكون زايلا او غير زايل وهناك لا يمكن ان يكون زايلا وبقي القسم الآخر
وههنا لا يمكن ان يكون غير مقاطع برهانه لانه اذا افرض فيه غير مقاطع كان مباينا يحتاج الى
الحركة الى المقاطعة او الملاقاة او المحاذاة او ما شئت فقله وكل حركة وخصوصا مثل هذه
في زمان فاذا قد بقي لانتهاء المباينة زمان وفرضنا الخط قد وافى نهاية زمان المباينة هذا
خلف فاذا القسم الذي لا يمكن ان يكون موجودا في الطرف المشترك بين الزمانين هو المباينة
فالذي في قوة نقيضه وهو المحاذاة او الملاقاة موجود في ذلك الطرف ولان المحاذاة والملاقاة
ليست من الامور المتعلقة بالزمان فيجوز ان يوجد في جميع زمان ما في طرفه ايضا ليس كالحركة
والزوال الذي يكون له وجود في جميع زمان ما ولا يكون له وجود في طرفه بل انتقال الملاقاة
ليس له اول ما يكون انتقال ملاقاة بل له طرف فيه اول الملاقاة والمباينة ليس لها اول ما يكون
مباينة واما الملاقاة فلها اول ما يكون ملاقاة وذلك لان المباينة وانتقال الملاقاة زوال لا
فينقسم اذن زمان الدورة الى زمانين احدهما زمان المباينة وطرفها زمان خلاف المباينة
وهو الملاقاة في هذا الموضع فان كل متحرك يتحرك من شئ الى شئ يكون في آن طرف زمانه ملاقيا
للطرفين واما الزمان الثاني فهو زمان انتقال الملاقاة وطرفاه الملاقاة وبالجملة فان كل واحد
من زمانين يتحرك من شئ الى شئ وليس ذلك الشئ لا بحيث يقع عليه اول فقدان ما بطل اما المباينة
بالملاقاة وانما الانتقال على الملاقاة من غير الانتقال على الملاقاة وليس هو المباينة فان المباينة
لا تقع في طرف زمان هو اذن الملاقاة فاذن يكون ملاقاة ثم انتقال ملاقاة ثم ملاقاة ثم
ملاقاة بلا انتقال يكون طرفا المباينة كما كانت الموازاة طرفا الزوال الموازاة واللاحركة طرفا
الحركة وهذا ما حضرني وهو اصل ط كتابي اطال الله بقاء الشيخ وقد عرف الحال بين جماعة من
فلان وعلى ما خصه الله به من الدرجة في العلوم كلها وخصوصا الحقيقية منها وقد كان اتفق
من التداعي على عام طريق بكتاب السلطان الماضي من هذه البلاد ما بعثه على الاستعمال بكتاب سماه
كتاب الانصاف المشتمل على شرح جميع كتب ارسطوطاليس حتى ادخل فيها كتاب اثولوجيا واخرج
في معانيه ما لم يحتسب منه ويظهر في اختلاف التفسير كله فانصف القول في كل مسئلة وفي كل قائل
مدحا وثناء ورمزا واستقصارا وخرج من الشكوك والحلول والفروع للتنبيه على الاصول عدد الله
به اعلم والمدة من منتصف ماه دي الى آخر ماه خرداد من السنة والمبلغ اكثر من ستة الف ورقة

بالخط الدول وعشرة الف ورقة بالخط العدل انما كان خفف عن نفسه ما يحتاج ان ينقل
فترك له فرجا وعلامات وكان عدد ما تكلم فيه وجعله موضع ونسب الكلام المتقدم فيه الى الظلم
وخطاء او نقصان او تحريف فوق سبعة وعشرين الف موضع وقبل ان نقل ذلك الى المبيضة وقع
عليه قطع في نزعة الماءت باسبابه وكتبه كلها على باب اصفهان فلما عاد الى الري من لمعاودة ذلك
التصنيف فاستثقل فان معاودة المفروغ منه مستثقلة فلم يزل يحرص ويبعث وقيل لعلك ان
استدعيت ما احدثه المحدثون بمدينة السلام كانت الخواطر الحديدة تحرك منك نشاطا للحكم عليها
بالتصويب او التخطئة واسرى بعض ولاة الامراء من اهل الفضل قائلا انه يستفتح ماله الى
مدينة السلام لاستدعاء ما يوجد للشيخين بها وكانا يحسبان اطال الله عمرنا فيهما ما يحتاج اليه
فاستعض من ذلك وكره ان يقف موقف البخلاء ورسم لبعض اصدقائه ان يبتاع ما تجدد
من كتب الشيخين فلم يظفر الا بكتب الشيخ الجليل الباقي منهما متع الله به فعومل غير معاملة من
يصف في المساومة واستعلى عليه ولم يجد من ذلك الشيخ ارتياحا لاستدعا منه لكتبه وكان اوعز
الى صاحبه ان لا ينقبض المغالاة عن الاستيام فحصل من كتبه عدة كتب فلما تاملناها رايناها شيئا
لا عهد لاهل التحصيل بمثله سوسا واختلاطا فطال لسانه على محرضيه وقال الم اقل لكم ان الطبقة
هذه الطبقة والتصرف هذا التصرف وان ابا الخير ابن الخمار وابن السـ [illegible] على ضيق مجالهما
كان يعلوهما برواية بعض الكتب احسن حالا من غيرهما والسابق في اعظام القوم للطبيبة
ومغالاتهم في القيمة كانهم يهدون ما لا عين رات ولا اذن سمعت ثم قال ان سبيل هذه الكتب
ان ترد على بايعها ويترك عليه اثمانها هذا وقد بلغني ان الشيخ يعني ابا الفرج ابن الطيب قد
خولط وقتا في عقله للامراض التي لا تزال تصيب اهل الفكر فلعل هذا من تصنيفه ذلك الوقت
ولعل الايام تخرجه وبقينا نحن نتعجب ممن يقنع بهذا القدر النزر من عدد البحث ثم بهذا النمط
المختل من البيان ولعمري لقد ارتحوا هؤلاء انفسهم وارضوها بالميسور مما يتوهمونه ورفضوا
المنطق مطلقا اما من جهة مواد القياسات فرفضا كليا لا التفات لهم اليها وليس هذا موضع
بل مندرسان واما من جهة صورتها فهؤلاء خاصة قد اغفلوها وكلما عالجوها حادوا عن الجادة
لانهم لم يحصلوا ملكة التصرف ولم يقاسوا في حرسات المسائل عنا التحليل حتى يكتسبوا ملكة بل
انما يعولون على الخواطر غير معروضة على القوانين وانا اسأل الشيخ ان يعرض هذه الصورة على
اهل التحصيل ممن يتعاطى هذه العلوم ليعلموا انه لم يكن في اول الامر الى تلك الكتب فاقة يحتمل لها تلك
الاستطالة ولا في اخر الامر بها اقترار عين وبالله انه ما وقعت ابصارنا فيما تاملناه من كتب
المخلطين على ما هو اخرج واعوج مما يشتمل عليه هذه الكتب مع قلة تعرض للمعاني وضيق مجال البيان
وادمام للسلب واستعمال للمذهب الخطابي والسوفسطائي في العلوم البرهانية وتناقض ينتظم
السلوك والحصل عندنا من هذه الكتب مما عمله في ايساغوجي وقاطيغورياس وباريرمنياس
وسوفسطيقا وفي كتاب السماء والحس والمحسوس وما بعد الطبيعة فمن عرض عليه من اهل العراق
هذه الاحرف واشتبه عليه الحال في صدق جماعتنا فليعين على اي موضع شاء من المعاني التي
يشتمل عليه هذه الكتب لا سيما الطبيعية والالهية حتى يكتب بعضنا ما فيه من الفساد والخروج
عن النظام والهذيان بحيث لا يشتبه على احد ولا يختلف في تصديقنا فيه اثنان واما فلان فلا
نتنزه عن تعاطي الكلام على كل شي وعلى كل احد ومن الحاش الاصدقاء ولا نذكر احدا الا بالجميل
وشهادة مفرطة والعجب ممن يتجاسر ان يحمل الى مثله مثل هذه التخاليط وهو الرجل الذي علمنا قليل

جميع العلم وجميع فروعه وما يتشعب من فروعه ليس بحسب صور الاشكال بل بحسب موادها
الى الحدود البسيطة وعلمنا كيف يراعي النسب التي بين الحدود والبسيط مع تدقيقه النظر فيما
علمناه في هذه النسب وخاصة في علوم القياس البرهاني وهو بعد كل موضع في العلوم يقف
فيه الاوساط ويحتاج الى وسط يجلب من خارج واين وجد واين لم يوجد فان لمن المحز
عما ليست حدوده مقدمات القياسات البرهانية والجدلية والمغالطية بتفصيل عظيم ما لم يكن
لغيره ولم يزل نسمعه يقول لتقل اسعالكم في التحليل بمراعاة صور المقاييس فان ذلك من
اهوانه وقلما يعرض فيه الغلط من القرائن الصحيحة بل ارتاضوا بتفصيل المواد وفيما سمعناه منه
ان في تحصيل هذه الكتب فوايد فان المواضع المغالطية المعدودة لفظية ومعنوية وهي قليلة
بحسب ما دونه ارسطوطاليس كثيرة بحسب ما فرعنا نحن حتى قاربت المواضع الجدلية ولقلتها
ما قصر كتاب سوفسطيقا وجرى فيها سعادات النظر في تلك المواضع بعينها لبطول الكتاب
ادنى طول وجميع تلك المواضع يوجد لها من هذه التصانيف امثلة علمية تغني عن تلك الامثلة
الموردة بعضها من حدوده عاميه وبعضها من محاورات كانت متعاملة في ذلك العصر فسقطت
ومما سمعناه يقول انه لعظم على ان يكون الاعتقاد في ثبوت المبدأ الاول وفي ثبوت انه واحد
مسلوكا اليه من طريق الحركة ووحدة العالم المتحرك كان كتابه ما بعد الطبيعة لا يرى اخلاقه في
امر الله تعالى الا بهذا وليس انما يستعظم هذا من المحدثين بل من جميع من اشبههم من شاكلهم ولو
لو فطنوا لاسرار كتاب ما بعد الطبيعة استحيوا من هذا النمط ولم يحوجوا الى ان يتكلفوا اما لا وجه له
من ان هذه الماخذ فيه سلوك طبيعي وسلوك الهي فان هذا الكتاب يختص بالسلوك الالهي
وقد فسر هو هذا الكتاب تفسيرا مفردا اشتمل شرحه بحرف الالف الصغرى على قريب من جميع
هذا التفسير المجلوب من مدينة السلام ثم لا يدخله مسألة من مسائل نزع عنها في علم المنطق او
في علم الطبيعي او الرياضي ولا يتكرر فيه شي ولا يطول فيه بيان بل ولا حرف لفظ مع الاشتمال على
المعاني وكثيرا ما يقول يجب ان ياتي الشارح بجميع المقدمات المحتاج اليها ولا يحذف الا ما لا يخفى
حذفه ويبرد ايراده فان احرق الشارحين من يستعمل في شرحه مقدمات هي اخفى من مقدمات
ما يشرحه او مساوية لها في الخفاء وهذه الشروح التي اتتنا بالحقيقة اخفى من الفصوص وعادى
واكثر خفائها للغلط س ط ما معنى العقل بالقوه فان الشي الذي يدرك منا المعقولات فقد بان
انه مجرد عن المادة وقد قيل ان كل مجرد عن المادة فهو عقل فما معنى العقل بالقوه فان قيل انه
بالفعل عقل الا انه معوق عن افعاله باشتغاله بالبدن فكيف يكون البدن نافعا له في كثير من
الاشياء لانه ان كان ينتفع بالبدن فليس يكفي في ان يكون الشي عقلا تجرده عن المادة حط ليس
كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة
سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لقوامه ولو بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة بها يتشخص ولهويته
يحتاج الى ضرب من الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم
على المجرد التجريد التام الذي لا يتوسط للمادة في هيئة تشخصه ولا في هيئة استعداده ثم ليس من العجب
المستنكر ان يكون الشي الذي يمنع من شي يمكن من شي والذي يشغل عن شي يشغل بشي سنظر في هذه
المسائل من النسخة الصادرة اليه من كتاب الاشارات سط و قيل ان العقل اذا حصلت فيه
الصورة المعقولة لا يبطل عنه مطلق الاستعداد فاما بحسب شي شي فان الاستعداد يبطل مع وجود
الفعل ولست ادري كيف يبطل عنه الاستعداد وكيف يبقى والهيولى اذا حصلت فيه الصورة

فان القوة باقيه بعد فاى فرق بينهما خط الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعانى التى
تقع عليها اسم الامكان وهو ما كان من معانى الامكان مقارنا للعدم ما هو ممكن واذا قايسنا
العقل بالقوة الى تصور معنى المثلث او تصديق فيه مثلا فكان معدوما فيه كان هناك استعداد
له فاذا حصل استحال ان يكون الاستعداد بهذا المعنى باقيا والا فالشئ بعد معدوم فاما مطلق
المعقولات فلعلها لا تتناهى وبالجمله فليس يخرج لنا بالفعل معا كلها بل ولا تتناهى منها اكثر يخرج
الى الفعل معا سط هب ان مخرج العقل من القوة الى الفعل عقل كما يحقق عندنا فى البرهان
على انه يتصل به بعد المفارقه وههنا كما يرى لا يكاد يتصل به الا بعد مطالعته للصور التى فى الخيال
وباستعمال الفكره وكان الفكره يوقع بينه وبين المفارق نسبه فلم ههنا هو لدا وبهذا الشرط
يخرجه الى الفعل وبعد المفارقه يكون قد استغنى عنهما فرحط ليس يحتاج العقل منا فى كل اتصال
بالمفارق الى الخيال بل فى بدء ما يقتبس التصورات الاول الكلية وربما استعان بالخيال
ايضا فى بعض التصرفات يشغل الخيال عن المعارضه وليكن التهيؤ بمشاركته اكد كما يفعل فى
مطالعة الاشكال الحسية ايضا عند تامل الهندسى وهذه الاستعانة نافعه لا ضروريه وفى الامور
التى هى المحسوسات الحقيقيه او المشتركه والقوى العقل قد يرفض ذلك فلا يستعين بالحس وربما
يمكن ان يرفضه عن الخيال ايضا فلا يشخص المعنى شخصا حسيا ولا خياليا والقياس المستقل يتصرف
فى حدود قياسه الكلية غير متخيل وفى حدود حده ورسمه والمؤيد بالحدس الثاقب يقع له الحد
الاوسط دفعه من غير طلب وفكر ولا استعانه بغير قوى العقل فليس كل اتصال انما هو بمعونة الخيال
ولا ايضا كل نفس انسانيه يتصل عند المفارقه بل اذا كان قد استفاد قوة هذا الاتصال والالام
فى تحديد هذه القوه سج ومتى يكون كالمستصعب ولعله اذا تيسر الاستقلال بتصور المعانى
المفارقة للمادة سط هل يخلو العقل الفعال من ان ينفعل عن ذاته حتى يدرك المعقولات
فيكون من حيث يفعل ينفعل حط الانفعال يقال بوجه مرسل على كل خروج من القوة الى
الفعل ويقال على وجه اخص من ذلك مثل ان يكون خروجا زمانيا ومثل ان يكون على سبيل
الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال وكل ذلك يشترك فى انه خروج عن قوة ما الى فعل وحيث
لا يوجد معنى ما بالقوة فلا حاجة للانفعال بوجه ولو كانت نفوسنا متصوره للمعقولات لا على
سبيل استيناف تصور بعد عدمه لما كانت يقال انها منفعلة على انها الان ايضا ينفى عنها هذا
الاسم على سبيل المعنى الخاص دون العام اس ط لم قيل ان العقل الذى يتصور المعقولات
المفصلة المرتبه ليس بسيطا من كل وجه وكيف يكون ذلك وكل ما يدرك المعقولات فانه مجرد
والمعقولات المفصلة ايضا لا تحل الاجسام وهذا الشئ اما ان يكون ملابسا للمادة فيكون صورة
جسمانيه وليس هو كذلك او يكون مفارقة وهو بسيط فاى حالة بين هاتين الحالتين ب وما الفرق
بين النفس الناطقة وبين العقل كل مركب الجوهر مما بالفعل وبالقوة فهو غير بسيط والبسيط الحق
واحد فاما فى الهيات فلا شك ان ما تشتمل عليه الهيات غير بسيط واعلم ان كل شئ غير الاول
الحق ففيه تركيب ما وليتامل من كتبنا ب جط النفس الناطقة هو الجوهر القابل للمعقولات
والمتصرف فى مملكة البدن والعقل الهيولانى تهيؤ له والذى بالفعل صورة كمالية فيه واذا قيل لها
عقل فمعناه عاقل س ط كيف يطالع العقل الصور الخيالية وهى فى اجسام ذات وضع او قوى
جسمانيه وتلك هى مفارقة حط انما كان يشكل هذا لو كان ناخذها منها خيالية كما هى واما
اذا كان بينها وبين العقل الذى لنفوسنا مناسبة ما تاثر منها نفوسنا تهيؤ القبول اثر من فوق

فليس هو بعجيب فان بين نفوسنا وابداننا علاقة ما تاثرهما احدهما عن الآخر ولا عجب ان تاثر
متفارقان احدهما عن الاخر ولو كان هذا عجبا لم يتاثر البدن عن النفس فالخيال آلة للنفس
فيستعملها مفارقة اذا احتجت النفس الى الجانب البدنى اثر فيها الخيال والغضب والشهوة وكل
هذا هيأت ليست هى فيها كما فى هذه الآلات وقد يتاثر الشئ عن قوه فى المؤثر خلاف تلك القوة
كالحركه عن الميل والحرارة عن الحركه سط كيف يكون امكان الشئ المعدوم موجودا والمعدوم لا
يكون له صفة موجودة خط امكان الشئ صفة لهيولاه الموجود يعقل بالقياس اليه ولولا هذا لما وجب
ثبوت المادة مع العلم بان من الامور المعدومة ما يضطر العقل الى ان يحكم بانه ممكن فيكون الامكان
المضطر الى اثباته صفة لشئ ما والمعدوم من حيث هو معدوم غير موجود الصفة فهو لغيره لكنه
اذا عقل واحضر هو والمعدوم موجودا بالفعل فى العقل وصف به المعدوم من حيث هو موجود
فى العقل كما يوصف بالعلاقة الطرفان جميعا وان كان اعتبار العلاقة من جهة الصوره اعتبار
الاثنين لا الواحد وبالجمله اذا احضرنا المعدوم فى العقل وصفنا فى العقل بان له امكانا موجودا
وفى الاعيان فاذن هو فى الاعيان موجود للمادة وفى الذهن لكليهما س ط الصوره المادية
والنفوس المتعلقة بالمادة لا يلزم بطلانها ببطلان المادة اذ كان سبب وجودها علة غير المادة
وليس للمادة الا القبول ثم ان الوجود للصورة اولا ثم للمادة وليس يمتنع ان تستحفظ صورة واحدة
بمواد يتبدل عليها اللهم الا ان يكون حالها كحال الاعراض التى سبب وجودها المادة فاما اذا كان
سببها فى افادة الوجود غير المادة فلم يلزم بطلانها ببطلان المادة على انى لا اعقل وجود الصورة
فى الهيولى فليس يمتنع ان يكون الصورة مفارقة غير مخالطة ومع ذلك وجودها فى المحل ج ط قد بينا
فى كتبنا انه ليس يجوز ان يقال قولا مطلقا ان المادة لا معونة لها فى وجود الصورة وليس وجود
الصورة عن المفارق بالمفارق وحده ثم يوجد المادة عن الصورة وحدها فهذا ثم بينا لا سيما فى
فى الاشارات وفى الشفاء وغيره ان الصورة والعرض سيان فى افتقار تشخيصهما الى الشخص من المادة
فليتامل من هناك فان الكلام فيه طويل س ط ما معنى قوله فى كتاب النفس ان القوى وجودها
بحيث تفعل وما البرهان على ذلك فليس يمتنع فى ظاهر النظر ان يكون قوة موجودة ثم لا يصدر
عنها فعل ح ط لا مانع من ان يكون قوة موجودة ممنوعة عن ان تفعل بعارض فليتامل ما قيل فى
كتاب النفس فلعله ليس على هذا الوجه س ط ما البرهان على ان مصدر افعال الشئ وجوده وقوامه
لانه ان لم يكن للفعل مصدر لم يكن علة فلم يكن فعلا ومصدره اما ذات الشئ د ط الموجود وقوامه
واما غيره فان كان غيره فالفاعل غيره والعلة غيره لا هو فبقى ان يكون مصدره هو س ط قال
بعض المعتزلة انه ليس الوجود بشئ فلما اثبت الوجود قال دلنى عليه فانى لا اعرف ما هو فان راى
ادام الله علوه ان يتكلم فى هذا الباب بكلام شاف فى اثباته واثبات ساير الصفات واللوازم
المشاكلة والوحدة والدلالة عليه باى نوع من الدلايل من التنبيه وغيره فان مثل هذا لا يمكن تعريفه
بما هو ابين منه كانت الفايدة عظيمه ح ط العاقل لا يضيع فكره فى هذه الخرافات كل عاقل يعقل
مثلا ان السماء موجودة وان كونها سماء غير كونها موجودة وليس الوجود غير كونه موجودا او انه موجود
بلى هؤلاء يقولون شيئا اخر يقولون ان الوجود صفة يتجدد على الذوات التى هى ذوات فى حالى
العدم والوجود والصفات ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة ولا هى بشئ لان الشئ
هو الذات والمعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لا تعلم ولكن يعلم بها وليس غرضهم فى قولهم ليس بموجود
وليس بشئ النفى المطلق بل نفى معنى اسم الموجود والشئ على ما تواضعوا عليه ثم اذا غلط عليهم التحقيق

حادوا وسقطوا وكما اضطرهم كون الذات مشتركة في انها ذوات الى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم
كون الصفات غير مختلفة في انها صفات الى فرض قسم ثالث تفترق بها ويتمادى الامر الى غير النهاية
ويتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء ويتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها
والامر في هذا يطول وليس لي نهوض تجارة وقد تحير فيها عامة القوم بالرأي هدهدوا في اراءهم س ط
لم وجب ان يكون انفعال القوى المادية بمشاركة المادة فان قيل لان الانفعال للمادة قلنا فلم ينفعل
العقل وهو غير مادي ثم انا هو دى نرى المادة تنفعل عن اشياء لا تنفعل الصورة عنها كما تسخن وتبرد
وتتخلخل وتتكاثف ولا تنفعل الصورة هذه الانفعالات فغير ممتنع ان تكون القوة العقلية وجودها
في مادة ثم انها تنفعل عن المعقولات ولا تنفعل عنها المادة ج ط معنى الانفعال حصول اثر ما في الشيء
واذا كان ذات ذلك الشيء في المادة حصل الاثر ايضا في تلك المادة فان استحال حصول الاثر في المادة
استحال حصوله فيما لا يحصل فيه الا ويحصل في المادة ثم قوله فلم ينفعل العقل وهو غير مادي غير مسلم
فان النفس مادة للمعقولات وهي المنفعلة بالذات لا العقل الا ان كثيرا ما يتوسع فنقول العقل ونعني
به النفس الناطقة وقوله ان المادة تسخن والصورة لا تسخن ان عني ان السخونة تعرض لاستعداد في المادة
ليس في الصورة فهو صادق لكنه ليس فيه كلامنا بوجه فان ههنا من الاعراض ما تستعد له القوى المادية
اولا بمشاركة المادة ككيفيات الكميات واشياء من اعراض الاعراض مما عرفه اهل التحقيق وان عنى ان
السخونة تحدث مقارنة للمادة دون الصورة فذلك غير مسلم بل تقارنهما جميعا ولكن لاحدهما باستعداد
في الاخرى معنى قولنا ان الصورة المادية تنفعل بمشاركة المادة انها لا تحصل فيها صورة او كمال او هيئة
الا وتعرض للمادة فيكون ذلك ايضا انفعالا للمادة وان كان بوجه ثان وهو ان وجود تلك الهيئة
ستقرر في المادة كما تقررت في الصورة وليس وجود الصورة في المادة الا على انها مقارنة لها في القوام
ومعها في القوام وهذا المعنى موجود للسخونة مع الصورة بل يفترقان بان السخونة قد عرضت للصورة
لتهيؤ في المادة لا لتهيؤ في الصورة ولعله قد يكون ما تهيؤ الاول في الصورة وليس المؤثر فيما نحن فيه
الا نفس حصول الصورة مقارنة الذات للذات لا انها تهيؤ اول او ثان او تهيؤ في الشيء او في غيره
فهذا الفرق خارج عن الغرض س ط كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة وسائر اللوازم
بالمواد فانه يجب ان تنقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان تنقسم الوحدة وممتنع ان
تنقسم معنى قولنا المضاف والوجود وان لم تكن حالة في المواد وكان محالا فانها اعراض وجودها
في الموضوع ولو كانت غير حالة في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة ج ط
هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم
والوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا في الجنس بلى قوله انه هذه
لوازم واعراض في موضوعات فيجب ان تنقسم قول يحتاج ان تامل اما انها لوازم موضوعات فحقيقة
واما انها يجب ان تنقسم في كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه انما يجب ان ينقسم ما كان عارضا
للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلا
بفرض الاثنينية المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية والمعاني التي هي الصور
المعقولة ليس انما يمنع ان تكون فيها قسمة سنعا كيف كان بل يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثير
من جهة كثرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة
فلا تحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات الذوات بل يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون
غير معقولة فقبل هذا الضرب حينئذ من القسمة ولا يبعد ان يكون الواحد بالاتصال والموجود

الجسماني ينقسم الى اثنين فيه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك
س ط لم لا يجوز ان يكون نسبة المعقولات الى العقل كنسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم الى
الاجسام والموضوعات التي هي فيها وجود الاعراض في الموضوع وما البرهان على ان نسبتها غير
هذه النسب وحتى يلزم في حلولها الاجسام ما ذكر في كتاب النفس لا سيما ونحن نعلم ان العقول
الفعالة ليس محلها المعقولات بل تفعلها ويكاد ان يكون نسبة المعقولات اليها كنسبة اللوازم الى
الاجسام وان كانت نسبتها اليها نسبة اللوازم فالبرهان المورد في كتاب النفس باطل ج ط وبيان
نسبة المعقولات الى العقل او النفس نسبة اللوازم التي هي صور لا يجوز ان تقع فيها القسمة المذكورة
واذا كانت في الاجسام لازمة او حادثة فانها جايز ان تقع فيها تلك القسمة فالخلف ثابت اذ قد قلنا
انه ليس تعلق بالحدوث بل بالوجود ثم لو كانت هذه الصور المعقولة لوازم لانفسنا كانت موجودة
فيها دايما وذلك كونها متصورة ملحوظة فما كنا نجهل شيئا س ط ما البرهان على ان العقول الفعالة
ليست باجسام فان البرهان انما قام على ان الشيء الذي ينفعل عن المعقولات ويحل المعقولات ليس
بجسم فاما ان الشيء الذي يفعل المعقولات ليس بجسم ليس بجسم فما بان لي بالبرهان بعد ج ط لم يقم البرهان
من حيث يحدث بل من حيث يوجد اي وجود كان وقد فرغ من هذا اجمل بدل يحل يوجد وبرهن
ذلك البرهان بعينه فاما ان يكون حقا فيهما او باطلا فيهما ليس لكونه حالا يبتدأ تاثير في استمرار
صحته ولا لكونه موجودا الان ما تاثير في منع استمرار صحته س ط ما البرهان على ان العقل هو بحيث
صورة المعقول في العقل او العقول الفعالة ليست هذه سبيلها وما المانع من ان تكون عقولنا
ايضا تلك سبيلها لا ينتفع بالبرهان المذكور في كتاب النفس ان القوة العقلية لا تدرك بالة جسمانية
فانه ما بان لنا بهذا البرهان ايضا ان العقول الفعالة ليست باجسام ولا ذوات اجسام ح ط
الصور المفارقة لا يقال لها متعقلة الا باشتراك الاسم انما التعقل في العرف الاخيري هو الاستيناف
ثم لا فرق بين الصور المستحضرة والصور اللازمة في انها تستحيل فيما يستحيل فيه ولا يجوز ان يكون
صورة عقلية في منقسم وهذا برهان اعم من المختص بانفسنا دون العقل الفعال ليعلم ان البرهان
هو على ان الصور العقلية لا توجد في جسم لا وجودا استينافا ولا وجودا لازما لان البرهان ليس
يتعلق الابانة لا يجوز وجوده في الجسم وفي المنقسم ليس على انه لا يجوز حدوثه فيه لكنا اذا تكلمنا عن
انفسنا تكلمنا في وجود حادث لان تعلقنا حادث وكان ذلك نظرا بالعرض لا بالذات س ط
هل ههنا برهان على ان لكل شخص من اشخاص الانواع شيئا ثابتا واحدا بالعدد والشخص فان
ما قيل يختص بالانسان الذي يشعر بذاته ج ط لعل هذا في غير الحيوان يصعب لكنه لا بد من ذو
كل حركة زمانا ولعلنا اذا افكرنا وجدنا السبيل الى القول الجزم في هذا مباحثة اخرى فطط
اما قوله ان البسايط يصدر عنها افعال مختلفة صدورا اوليا ج فذلك في موضوعات مختلفة
ذوات استعدادات مختلفة والقوة المحركة والمغذية تتصرف في موضوع واحد ط واما قوله ان
النفس كافية في جميع افعالها ج فيتذكر فساده مما تحقق من ان الصور والمعاني الجسمانية لا تدرك
الا بالة جسمانية والمجردة الكلية لا تدرك بالة جسمانية والنفس الواحدة ينسب اليها الامران جميعا
ولا تصلح ان تكون جسمانية مادية وغير جسمانية ومن الدليل على فساد هذا الراي ان الانسان
عنده صور متخيلة ومذكورة محفوظة وقد يتادى اليه من الحس ما يذهل عنه وهو يدركه ضرب من
الادراك فهذه الصور لو كانت منطبعة في النفس لم يجز ان يقال انها مرة حاضرة ومرة غير حاضرة
ومرة خاطرة بالبال ومرة غير خاطرة فان الخطور ليس امرا غير حصول الصورة بالفعل فمتى انها

في حال الغفلة يكون غير حاضرة للنفس فلا تخلو اما ان يكون خاطرة لقوة اخرى نفسانية حافظة
لها او منمحية اصلا ولو كانت منمحية لكان لا يقع خطورهما بالبال الا على الوجه الذي حصلت عليه
اولا حين كانت موجودة بالقوة فاوردها الحس فاذ ليست كذلك فهي موجودة بالفعل عند
بعض القوى ط وقوله ان الظن للقوة الخيالية ان عنى به الظن الذي في قضايا كلية الحدود فقد
جعل الكلي متصورا في الجسمانية وقوله لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها تفعل افاعيلها ج
يجب ان يعلم ان المزاج معين الا انه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس والبدن او
نفس النفس وذلك لان موجب امزجة الحيوان او موجب موجب امزجة الحيوان حركة او سكون
متعين يطرا عليه تحريك مخالف له قاسرا اياه مؤذ له فهو عن مبدا اخر لا سيما والتنازع ثابت عند
تحريك النفس ولو كان اللمس بتوسط المزاج فمن المعلوم ان صحة المتوسط شرط في تمام الفعل
والمزاج الصحيح لا يحس الا بان يستحيل ولذلك لا يحس بالمثل فيكون اذن الالة مزاج يستحيل عن
الصحة ثم انما المدرك الاول هو الاثر الذي يحصل في الالة وهو نفس هذا المزاج فيكون المزاج انما
يدرك نفسه وكان لا يدرك مثله فضلا عن نفسه فالمدرك غير المزاج بل هو المدرك الطاري
ط وقوله لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياسا على الابنية قول من لا يعلم ان الابنية انما تحفظ
على اشكالها لان وضع اجزائها وضع ميله في جهة واحدة متعاون بذلك على الثبات والا
متضادة القوى ماسورة مقسورة على الاجتماع لولا سبب من خارج يقسرها على الاجتماع لم تثبت
ولم تعين هيئة الاجتماع كما تعرض بعد الموت ط ويجب ان يعلم ان المزاج كيفية واحدة واقفة
على حد ليس المزاج مجموع كيفيات كل واحد منها له حكم في نفسه ويصدر عنه فعل في نفسه فان القوى
اذا كانت على هذه الصفة لم تسم مجموعها مزاجا فالمزاج برد او حر او يبس او رطوبة على حد يجب عنه
في موضوعات فعل الفعل الذي ينسب اليه مقتصرا فيه والحرارة الغريزية الة من الات النفس بكر في
ان تفرق الغذاء وتنضجه واما احالته الى المشاكلة فليس من افعال الحرارة بوجه بل ذلك لقوة اخرى
مدمح ارجع الى الفاظ حكيت مختلة قال الشك في ان الكيفية لم لا يجوز ان يكون سببا للادراك
والتوليد والمعلول قد لا يكون من جنس العلة هذا الكلام مختل فانه لم يعول في ذلك على ان الكيفية
المزاجية انما يكون سببا للادراك لانه مخالف له س ط قيل في كتاب الشفاء عند الكلام في
بقاء النفس محال ان تفيد الاعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة
ووجود جوهر مطلق قال ابو القسم لم هو محال قلنا لان الصور الجسمانية تفعل بتوسط المادة وذلك
يتم بوضع قال انه كما يجوز صدور الجسم عن العقل كذلك يجوز صدور العقل عن الجسم فليس يجب ان
يكون المعلول من جنس العلة ح ط اما ان هذا لم هو محال فهو مما تبين في العلم الاعلى وهو موضوع
في علم الطبيعة وانما هو محال لان الوجود معنى يقع على الاشياء بتقدم اى ثالث كتاب وتاخر
وبعض المعاني حظه من الوجود اكد مثل الجوهر والقائم بنفسه وبعض المعاني وجوده في الدرجة
المتاخرة وكل ما هو علة بالذات فان حظه من الوجود اما اسبق واكد من حظ المستفيد منه ان امكن ذلك
واما اسبق منه واكد فما ليس له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز ان يكون غيره ينال
منه حظ القوام بنفسه لا لان المعلول يجب ان يخالف العلة بل لان المعلول يجب ان لا يكون اكد
وجودا من العلة والذي قلتم في جوابه فهو حسن ايضا وليس معنى ما قلتم ما ذهبتم انتم وهو اليه
بل اذا كانت الصورة قائمة بالمادة كان مصدر الافعال عنها قوامها ونحو وجودها وكانت
المادة تخصص افعالها بان يكون لها فيها توسط والا لكانت القوة يصدر فعلها عن ذاتها من

غير مشاركة المادة وكان فعلها اتم في الوجود من ذاتها فيجب ان يكون افعال القوى المادية
مختصة بما لها من كونها مادية فيكون تفعل فيما لمادتها اليها نسبة ما ولا تفعل فيما ليس لمادتها اليها
نسبة ولذلك لا تفعل في البعيد جدا وفي المستور وفي الذي ليس في وضع ما خاص س ط
السلوك التي لنا خارجة عن ذلك هب ان الصورة البسيطة واهبها ليس بجسم لما قيل من حديث
الوضع وفيه ما قيل لم لا يجوز ان يكون سبب الصور المركبة جسم والصورة المركبة تحصل للهيولي بعد ان
صارت ذات وضع وصورة فبالضرورة على هذا القياس يجب ان يكون واهب هذه الصورة
جسماح ط قوله الصورة المركبة لعله يريد به صور المركبات واما الصور فكل واحدة منها في نفسها
بسيطة او لعله يعني صورة مؤلفة من عدة صور كصورة الانسانية فان عنى الثاني فالصورة البسيطة
جزء من تلك فلا يكون يصدر ما جزؤه لا يصدر عن جسماني صادرا عن جسماني واما ان عنى
بذلك الصور البسيطة التي بعد الصورة الاولى فيجب ان يتامل من كتاب الشفاء هذه المسئلة في
منصوص عليها بقوة قريبة من الفعل وللكلام فيه طول وقد ذكر على وجهه فان في الان كسلا عن
ذكره واما ما كان مثل النفس الناطقة فالسبب فيه ظاهر حين بين ان المفارق لا يكون مبداه غير
المفارق س ط لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكرة عند التعلم والتذكر بل عندما تعقل اذنها قد
عقلت فكيف يكون لها ادراك بعد المفارقة وبطلان هذه القوة ج ط الف بد من استعمال القوة
المفكرة الطالبة للحد الاوسط وذلك لان التعلم هو على نحوين احدهما على سبيل الحدس وهو ان
يخطر الحد الاوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معا والثاني يكون بحيلة وطلب والحدس
هو فيض الهي واتصال عقلي يكون بلا كسب البتة وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغني
عن الفكر في اكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية واذا تشرفت النفس واكتسبت القوة الفاضلة
وفارقت البدن كان نيلها ما تنال هناك عند زوال الشواغل اسرع من نيل الحدس فتمثل لها العالم
العقلي على ترتيب حدود القضايا والمعقولات الذاتي دون الزماني ويكون ذلك دفعة وانما
الحاجة الى الفكر لكدر النفس او لقلة تمرنها وعجزها عن نيل الفيض الالهي او للشواغل ولولا ذلك
لاشتغلت النفس حالا من كل شئ الى ما هو الحق س ط قيل ان استحضار الصور اذا كانت بحيث
ان تعقل وادراكها واحد وذلك صحيح فيما عرفنا انها تدرك كعقولنا نحن واما فيما لم يعلم بعد انه
هل يدرك ام ليس يدرك كيف يصح فان الشعور بالشي غير استحضاره ح ط قوله ما لم يعلم انها هل
تدرك معناه ما لم يعلم انه تحصل لها الصورة على التجريد التي بها تكون عقلية فان الادراك مثلا ليس
ان تحصل الصورة على النحو الذي بها تكون عقلية ثم تحتاج الى ادراك لتلك الصورة مرة اخرى كما تحتاج
الى ادراك الصورة الخارجة بل نفس الادراك بطبع الشي بالصور من حيث هي عقلية اي مجردة عن
الاحوال المعلومة واذا حصلت في شئ على هذه الصفة فليس تحتاج الى امر اخر تحصل يكون هو الشعور
بها فيتكرر تصورها في الشئ مرة اخرى ويعود الشعور بتكريرها محتاجا اليه مرة ثالثة بل ليس التصور
الا ان تصير للذات تلك الصورة من حيث لها ضرب من التجريد بحسب الضرب من الادراك س ط
ان جاز ان تدرك قوة جسمانية ان هذا الذئب مهروب عنه وان هذا الشئ مخوف عنه وهذه معاني
لا يجوز ان تحل جسما او لا مقدار لها جاز ان تدرك قوة جسمانية المعاني المعقولة وذلك لان الشئ
الذي يمنع من ان يدرك المعقولات بالة جسمانية هو انها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف
والهرب والاذى كلها لا مقدار لها ج ط من يقول هذا الخوف والهرب كلها معان جسمية تحتاج الى
ضرب من التجريد حتى تصير عقلية س ط لم لا يجوز ان يكون الوجود من توابع بعض الماهيات

ولوازمها كغير الوجود من اللوازم ج ط لان التوابع معلولات والمعلول وجوده وحصوله
بعد وجود علته فنفس وجود الماهية لا يكون معلول الماهية والا لكان للماهية وجود سابق
على وجود المعلول وحصوله ط الذي قال الشيخ ابو القاسم ان الحيوانات تحس بالاذى وبالخير
وتدركه فانما ذلك بالعرض لا بالذات وذلك لان الاذى هو الذي يقال للشي الواحد فانما ذلك
بحسب الاسم والمسمى وهذا غير داخل في الافعال البهيمية واما الاذى وهو الذي يكون بمعنى النوع
او بمعنى الجنس او بمعنى عرض جامع فالانسان ايضا لا يدركه ولا يناله الا ان يخطر بباله اشيين
مختلفين ثم تباين بينهما وكذلك الخير ايضا ليس يكفي في تصور ذات الشي غير ان يتصور ذلك
الشي بل ان يخطر شيئا آخر بباله معه وليس يكفي ايضا هذا ما لم يوقع بينهما الخلاف كما في الاذى والوفاق
والحيوان انما يعرف صاحبه من حيث يحس به واما من حيث له حكم مع غيره من موافقة او مخالفة
فذلك يكون له لو امكن ان يعتبر ذلك ويتفكر فيه واما من حيث اذا راى ولده مال اليه واذا راى
الذيب هرب عنه ولم يفعل مع هذا ما فعل مع ذلك واذا راى اي رجلين شهد انه مال اليه
فليس لانه يعتبر مع ذلك حال كل واحد منهما مع الآخر والقدر الذي تبين به لذلك الشي هو
هذا الذي اخذه شيئا دون شي ويقارن غير شي دون شي لا يوجب ان يتعدى تصور ذلك
الشي المحسوس الى مناسبة بعضها مع غيره فان ذلك يتم على التفريق فليس اذن ما ذهب اليه
واجبا وبعد هذا فلو ان البهيمة ادركت هوهوية جزئية وغيرية جزئية لم يكن ذلك بعجيب ولا
قادح في الكلام الحق لان الذي هو عقلي هو الهوهوية من حيث هو هوهوية مجردة او الغيرية من
حيث هي غيرية مجردة او احدهما مخصصة بمعنى كلي ايضا لا شخصهما اي لا يمنعهما من القول
على كثيرين مسائل اخرى كانت وصلت له ما ليس بينهما مكررا س ط ايت قوة يستعمل المفكرة غير
القوة العقلية دائما حتى لا تفتر هذه القوة عن الحركة فاني اقدر انه ليس يستعمل هذه القوة غير العقل
اذ كانت المعاني التي تتصرف فيها هذه القوة ليست هي اشياء تحصل في القوى الجسمانية مثل
الاراء وان كانت باطلة ومثل النظر في العواقب ومثل الشفقة على الاقرباء ومثل تدبير الاعمال
الجزئية ومثل التصرف في المقدمات التي تنسب الى انها وهمية وهي بالحقيقة لا تحصل في آلة جسمانية
وكيف تحصل في الآلة اعتقادنا بان كل محدث يجب ان يتقدمه زمان ومثل ان النفس لا يصح
عليها الفنا ومثل ان كل نوع اشخاصها كائنة بعد ما لم يكن تعديه بالزمان فالنوع ايضا كذلك
وهذه كليات ومعاني لا يصح عليها القوة في الجسم فان كانت لقوة اخرى فتلك ايضا غير جسمانية
ح ط صا القوة العقلية اذا استمالت الى صورة معقولة تضرعت بالطبع الى المبدأ الواهب فان
سامحت عليها على سبيل الحدس كفيت المؤنة والا فزعت الى الحركات من قوى اخرى من شانها ان
تعده لقبول الفيض لتاثير ما مخصوص يكون في النفس منهما ومشاكلة بينها وبين شي من الصور
التي في عالم الفيض فيحصل لها بالاضطراب ما كان لا يحصل الا بالحدس فالقوة الفكرية ان عني بها
الطالبة فهي للنفس الناطقة وهو من قبيل العقل بالملكة لاسيما اذا ازداد استكمالا فجاوز الملكة
وان عني بها العارضة للصور المتحركة في المتخيلة من حيث يتحرك مع سوق القوة العقلية س ط فط
ما البرهان على ان الخلق من لوازم واجب الوجود بذاته ج ط لان الخلق معلول وقد بينا ان
المعلول ما لم يجب لم يوجد فاما ان يتعلق وجوده بالواجب الوجود او يتسلسل س ط اذا امدت
الهيولى صورة الما ويحصل لها عند المزاج صورة الانسانية فهل يجوز ان يكون لهيولى واحد
صورتان ج ط يجوز بالتقدم والتاخر س ط قيل في بيان ان الواحد يصدر عنه واحد انه اذا

كان الشي من حيث يصدر عنه ب يصدر عنه ج ايضا كان من حيث يصدر عنه ب يصدر
عنه لا ب وهذا محال وعندي انه لا يمتنع صدور ب عن الشي وصدور غيره عنه بالحقيقة
فليس هذا بخلف ج ط المفهوم من الحيثيتين مختلف ولكل واحد منهما اضافة اخرى وربما
مفهومه مختلف فحقيقته مختلفة فاما ان يلزما معا او يكون احدهما ويتم الكلام عليها قيل في المحرك
والمتحرك بل على ما يجي بعد س ط وشي آخر فان القوة المفكرة والخيالية تتمانعان فان في
التيقظ يكون القوة المفكرة مستعملة دائما بحيث لا تفتر اصلا وتبطل في النوم هذه القوة وفي
حال التيقظ بالضد وكذلك يبطل القوة العقلية في حال النوم ببطلان القوة المفكرة فهذه كلها
دلايل قوية على ان العقل لا بد له في التوصل الى تحصيل النسبة بينه وبين العقل الفعال من القوة
المفكرة فكيف يمكننا ان نجزم القول بان هذه النسبة تحصل له بعد المفارقة ج ط قوله في بعض
المواضع ان القوة العقلية تبطل في حال النوم فقول غير مسلم فكثيرا ما تفسر القوة المتخيلة وتجعلها
آلة وتستنبط ما لم تستنبط في التيقظ لكن الاغلب ان القوة المتخيلة تستوي لنوم الحس فتشغل النفس
عن غير التخيل ولذلك ما تحتاج اكثر الاحلام الى العبارة س ط قيل في اثبات المحرك للمتحرك
ما قيل ان يكون الشي متحركا ليس هو ان يكون محركا ولا هو مقوم له فالا كان كل متحرك محركا ولبين
ان كل متحرك محرك طبيعي فهذا هو نفس المسئلة كيف يجعل مقدمة لابطال هذه الدعوى ج ط هذه
المسئلة كيف غفلت عنها معنى كلامي هو ان مفهوم ان للشي محرك غير مفهوم انه متحرك لان الموضوع
لهما مختلف وغير حتى يكون مصادرة على المطلوب الاول والمحرك والمتحرك في الطبيعيات
وان سومح في ذلك فقيل ان كل محرك منهما متحرك فذلك بمعنى ان الموضوع الواحد يجتمع فيه
الامران فيكون للامرين موضوع واحد ليس ان للامرين مفهوم واحد وصورة واحدة والبرهان
مبني على المفهوم وعلى حقيقة الصورة س ط البدن كيف يؤثر في النفس والنفس لا وضع لها
وقد ذكر في عدة اقاويل ان ما ليس له وضع لا يؤثر فيما له وضع ج ط ما بين كذا بل بين ان
ما ليس له وضع ولا علاقة بمعنى ذي وضع فان قيل في موضع ما ليس له وضع واقتصر على هذا
المبلغ فقد عني به ما هو مجرد بذاته وعلاقته في وجوده او حدوثه وهذا شي تجري فيه كلام في
المسائل التي سلفت فليطالعها فقد فرغ من هذا س ط العقل الذي يفعل المعقولات ما البرهان
على انه ليس بجسم لان البرهان انما قام على ما فيه المعقولات لا على ما يفعل المعقولات والجواب
الذي ورد غير مقنع العقل الذي يفعل المعقولات فيه ايضا المعقولات كاللوازم لذاته فهو
يعقلها في ذاته عن ذاته وفي غيره ايضا وقد كان هذا احدى المسائل العشرة التي كانت في
جانب الكتمان [illegible] بها اد لم يسمع وعنده حلالا مقدسات معنى قوله يفعلها ليس يفعل العامي
الذي بعد ان لم يفعل بل بمعنى وجود لازم كما تعلم س ط قيل في كتاب النفس انه لما بين ان
جميع القوى الحيوانية لا فعل لها الا بالبدن ووجود القوى ان يكون بحيث يفعل فالقوى الحيوانية
اذن انما تكون بحيث تفعل وهي بدنية واريد ان يبين ان وجود القوى لم يجب ان يكون بحيث
يفعل فان الجواب الذي ورد لم يقنع ج ط هذا والقوى الشوقية الى الشهوات المتخيلة مثلا
ما البرهان على انها جسمانية بل هذا البرهان يحتاج الى تتميم وهو كما قال وكذلك القوة الشوقية
يحتاج ان يبين هذا فيها ببرهان ولعلي احتاج الى فضل تفكر في هذا الباب ليتضح البيان الجزم
ولعل الله يسهل اللقاء س ط كيف سالت البرهان على ان مصدر افعال الشي وجوده وقوامه
فاجاب بما دل على ان مصدر الافعال شيئيته والبرهان المطلوب هو على ان مصدر افعال الشي

وجوده لا شيئيته ج ط الشي قد يكون في شيئته علة لشي ولعل هذا النمط من العلل لا يسمى فعلا
انما الفعل فيما احسب اسم للعلية التي يتعلق بوجود ما هو في نفسه شي وله وجود معصوم الى شيئيه
واذا كان كذلك فلا يكون نفس الشيئية علة لوجود شي على الوجه الذي يسمى فعلا لانه ان صدر
عن شيئيته غير معتبر فيه وجوده كان علة وجد او لم يوجد وما عدمه ووجوده سواء في وجود
شي فلا يتعلق به وجوده فان علة الوجود ما لم توجد لم يوجد معلوله ولو كان شي يوجد لو وجد
غيره او لم يوجد لم يكن له اثر في وجوده اكثر من اثر المعية الساذجة والعلية اكثر من المعية
وان كانت مع المعية سط س ط باية قوة نشعر بذواتنا الجزئية فان النفس ادراكها للمعاني
اما بالقوة العقلية والشعور بالذات الجزوي ليس هو تعقلا او بالقوة الوهمية والقوة الوهمية
يدرك معاني مقرونة بمتخيلات وقد بين اني اشعر بذاتي وان لم اشعر باعضا ولم اتخيل
جسمي ح ط قد بان ان المعنى الكلي لا يدرك بجسم وبان ان المعنى الشخصي الذي يتشخص بالاعراض
الهيولانية نحو القدر المحدود والوضع المحدود لا يدرك بغير جسم ولم يبين ان الجزوي اصلا
لا يدرك بغير جسم ولا ان الجزوي لا يمانت في حكم الكلي بل الجزوي اذا كان تشخصه ليس بقدر
ووضع وما يشاكلهما فلا مانع عن ان يسويه العقل بذلك الجزئي ولم يبين استحالة هذا في وضع
ولا باس بان يكون سبب ذلك التشخص هيولى وامر هيولاني بوجه ما اذا لم يكن الهيئة اللازمة
المشخصه نفسها هيولانيه بل كانت من الهيئات التي تخص ما ليس بجسم فشخصها انما لا يدرك العقل
او النفس العاقلة جزئيا متشخصا بهيئات مقدرة هيولانيه واما ما خلا ذلك فقد يدركه وقد يدرك
هذا ايضا اذا قشر عن الامور المخصصة او اضاف اليه الامور المخصصه ماخوذة كلية والامور
المجردة اما شخصيات نوع تتميز بخواص وتدرك ذواتها كما هي واما افراد ليس ينقسم نوعها
بمخصصات بل النوع في ذات واحدة ليست تحتاج ان تتميز الا بالنوعية وهذه تدرك ايضا ذواتها
بنوعيتها ثم ههنا نظر في انها هل يدرك الصنف الاول شخصيتها س ط كيف اعقل ذاتي
والمعقول هو المعنى الكلي القايم بحده وانا اذا اعقلت ذاتي فقد تجردت وحينئذ اكون قائما
بحدي مقام الكلي في كل قايم بحده مقام الكلي فانه مجرد لا تخالطه قوة الانفعال فكيف يدخل حينئذ
على ذاتي ما يمنعه التجرد الذي لج ط ان لم يسم هذا الشعور بالذات عقلا بل خص اسم العقل
بما كان من الشعور الكلي المجرد كان للقائل ان يقول ان شعوري بذاتي غير عقل واني لست
اعقل ذاتي وان سمي كل ادراك من مجرد القوام عقلا لم يسلم ان كل معقول لكل شي معنى كلي
قايم بحده بل لعله ان سلم فان يسلم في المعقولات الخارجة على ان تحق هذا ان لا يسلم مطلقا
فليس كل شي له حد وليس كل معقول انما هو متصور بسيط بل قد يعقل الشي باحواله فيدرك
حده مخلوطا بعوارضه وكذلك اذا اعقلت ذاتي عقلت حدا مقرونا به عارض لازم على ان
الواجب ان قولنا ان المعقول هو الكلي اي من الامور المختلطة المشترك فيها وانما المعقول
على الاطلاق الذي يعم كل شي ماهية مجردة او مقترنة بما يعقل معه مما يعرض في بعض الاشياء
ان يكون تلك الماهية كلية مشتركا فيها بقوة او فعل وبعضها لا يكون كذلك سطع احده
ما يبرهن به على وجود الجوهر الذي يدرك منا المعقولات غير منطبعة في مادة جسمانية ان
الانسان يعقل ذاته وانه لا يجوز ان يكون بيني وبين ذاتي آلة وهذا البيان ايضا يستمر في القوة
التي يشعر بها بذاتي الجزئي فلم جاز هناك واوجب ان يكون القوة العقلية غير منطبعة في المادة
ولم يجز في هذه القوة ح ط القوة التي تشعر بذاتي الجزئية هي النفس الناطقة قد مر هذا وما فيه

واما في الحيوانات فكلام آخر ثم هذا الكلام ليس برهانا على ما ذكره بل نمط آخر من البيان
معطوف على بيان سابق فليتامل لعل هذا العقل ليس يعني به مجرد ذلك الشعور الجملي بل بعد ذلك
فليمعن بفكره بعد هذه الاشارة س ط ع هل تشعر الحيوانات الاخرى سوى الانسان بذواتها
وما البرهان عليه ان كان كذلك حط تحتاج ان تفكر في ذلك ولعلها تشعر بذواتها بالآلات
او لعل هناك شعورا بامر مشترك من الآلات او لعلها لا تشعر الا بما تحس وتتخيل ولا تشعر بذواتها
وقواها ولا افعال قواها الباطنة يجب ان تفكر في هذا س ط ثم لي شعور باني ابصرت اعني هذا
الابصار الجزئي ولا شك ان للحيوانات الاخر هذا الشعور ان كانت تشعر بذواتها فباية قوة ادرك
هذا المعنى وكيف الحال فيه لعل بيني وبين ابصاري الجسمانية آلة وبين ابصاري لابصاري
الاجسمانية باطنة ولعل بين ادراكي لذاتي وبين ابصاري غيري او بين ابصاري لابصاري
غيري فرقا ويجوز ان يتوسط بيني وبين ابصاري غيري وبين ابصاري لابصاري ايضا الغير
الذي هو غيري متوسط ولا يجوز ان يكون بين ذاتي وادراكي لذاتي متوسط ثم ههنا كلام طويل
نسال الله تعالى ان يوفقنا لقضائه على وجهه بكماله فما من توفيق الا بالله جلت عظمته سط اذا
حصل في قوتي الباصرة صورة بابصاري اياها والقوة التي ادرك بها اني انا غير القوة الباصرة فيجب
ان يحصل في ذات النفس مرة اخرى تلك الصورة حتى اشعر حينئذ بابصاري اياها حط صدقت
س ط ان اهم باتمام الكلام في اثبات شي ثابت في ساير الحيوانات سوى الانسان والنبات
كانت المنة اعظم حط ان قدرت سط وان كان على وجود القوة العقلية غير منطبعة في المادة
برهان عرشي او شرقي اقرب الى الافهام اهم بايراده فان ما قيل في كتاب النفس يحتاج الى تصحيح
عدة مقدمات والنفس كانهما لا يبقى بها كل الثقة على صحة البرهان حط ما اصح تلك لاسيما ما بني على
منع القسمة واستحالة الوضع ثم العرشي ان يسر الله فانما يكون في الحكمة العرشيه سط قيل في
بعض المواضع ان ما يعقل غيره فيجب ان يعقل ذاته ولم يبرهن عليه ح ط اذا كان يعقل انه عقل
غيره فيجب ان يعقل ذاته والمقدم واجب ع سط وقيل ان الصورة الكلية القائمة بحدها اذا
حصلت لشي صار ذلك الشي بها عقلا وبحثت منه فان الشي انما يصير عقلا بان يتجرد غاية التجريد
وكيف يدخل على شي غير مجرد ما يجرده فان قوله يصير به الشي عقلا معناه يصير به الشي مجردا ج ط معنا
صار ليس انه صار حينئذ بل معناه انه دل على كونه كذلك وهذه كلمة تستعمل مجازا س ط قيل في بعض
المواضع حيث تكلم في اثبات محرك الجسم ان الحركة لا يجوز ان تكون من لوازم الجسم وذلك لانه كان
وجب ان لا تفارقه فلما عارضته حركة الفلك قيل ان النوع لا يجوز ان يكون من لوازم الشخص وهذا
غير مبرهن فاني لا اعلم ان النوع لم لا يجوز ان يكون من لوازم الشخص ثم لقائل ان يقول ان القوة
الشخصية كيف يلزم عنها معنى نوعي ولم جاز في القوة ذلك ولم يجز في الجسم النوع لا يجوز ان يكون
من لوازم الجنس فلعلي غلطت في العبارة او الكتابة فهذا مما يعرض لي كثيرا والموضع يقتضي ان
اقول الجنس ليس الشخص لان قولي ان الحركة لا يجوز ان يكون من لوازم الجسم اعني به الجسم الجنسي واما
ان يكون من لوازم نوع من الاجسام فيكون ولكنه يكون تابعا للمعنى الذي به يتنوع فيكون لازما
للجسم الجنسي في نوعيته لا في جنسيته والنوع وما يساويه لا يكون من لوازم الجنس ثم قولي ان النوع
لا يكون من لوازم الشخص كلام حق لا مدخل له في هذا الباب لان اللوازم يختص بما ليس بمقوم
وان كان المقوم ايضا لازما والنوع جزء قوام الشخص فلا يكون من العوارض اللازمة له س ط
ما البرهان على ان حافظ الاخلاط في الحيوانات على الاجتماع الموجود هو جامعها ح ط كيف ابرهن

على ما ليس فان الجامع قوة والحافظ قوة س ط ما البرهان على ان النفس هو هذا الحافظ
وهذا الجامع ج ط كيف ابرهن على ما ليس فان النفس اصل لهذا الحافظ والجامع ليس هو اللهم
الا ان نعني بكل كمال لجسم طبيعي آلي نفسا فتكون نفسا كان كما لا متقدما او ثانيا س ط البرهان
على ان مزاج المني لا يجوز ان يكون سببا لفساد ذاته ج ط هذا لا يحتاج الى برهان ان عني
سببا بالذات وذلك لان وجود الشي وهويته لو كان سببا لفساده لما ثبت وان عني سببا
بالعرض فهو سبب بالعرض لان مزاجه يعده لفعل مفسد صورته الى العلقية فيه س ط البرهان
على ان الرحم ومزاجه لا يجوز ان يكون سببا لمزاج العلقة ج ط كيف ابرهن على ما هو باطل فان
مزاج الرحم جزء سبب مزاج العلقة س ط البرهان على ان القوة لا يجوز ان تفارق وتخالط ج
لانها ان خالطت جاز عليها القسمة وجاز على البعض ما يجوز على الكل ج ط فان فارقت تفرقتا
فرضا وفارقت الجملة غير مقسومة كانا سواء ولم يكونا فلتتامل وايضا المخالطان كان هو المفارق
بالشخص فما به تشخص في الحالين موجود فهو بعد المفارقة ذو وضع وان كان غيره بالشخص
فذلك غير ممنوع بعد ان لا يتفق في النوع فان الجايز على شخص نوع واحد واحد س ط ما البرهان
على ان العقول الفعالة فيها المعقولات ج ط لان فيها صفاتها مجردة على المادة ومن صفاتها
النسب الى المبادى التي لها والى المعلولات والمبادى والمعلولات جزء النسبة وماهياتها جزء
ماهية النسبة اليها مولانا ادام الله ايامه يشرح بحث هذه المسائل ح بحسب هذه الحرمة س ط مزاج
الرحم كيفية واحدة قد يقدر عليها الفعل والانفعال والمني لا يخلو اما ان يكون بسيطا لا اختلاف فيه
او يكون فيه اختلاف فان كان واحدا بسيطا ويفعل فيه بالطبع واحد بسيط وجب ان يتشابه
الفعل والانفعال ولكنه غير متشابه بل عضو قلب وعضو كبد وعضو شي آخر وان كان يختلف
انما وجدتها بسبب الاجتماع والاتفاق في الرطوبة السيالة فيجب ان يتبع هيئات وضع الجنين في
رحم هيئات اتفاق انصباب تلك المختلفة وانصبابات هيئات الرطوبات عن القوى الرادة
مختلفة لا سيما ان لم يكن الا المزاج فاعلا والمزاج يفعل تحريكا الى جهة واحدة والرزق يفعل الى جهة
واحدة على ما يتفق من اجتماع الاجزاء والامر الاكثرى على خلاف ذلك بل الاهيئة محفوظة الحركات
الاولى في تكون المني حيوانا انما هو في الباطن وفي الباطن يتولد القلب والاعضاء الرئيسة وبعد
ذلك يستحيل ما يلي من خارج وقد بان في الذبول ان الفاعل الجسماني يحيل اولا ما يليه اذا كان
يحيل جسما ويحيل الاقرب اليه اكثر ط اذا كان يحيل سطحا على طريق الدور والفاعل بالطبع البسيط
يفعل في المنفعل بالطبع البسيط فعلا غير مختلف ط ب الحرارة فاعلة اذا فعلت بالطبع يفعل
اما احالة واما تحريكا واعني بالاحالة جميع ما سوى المكانية والوضعية مما هو في الكيف او الكم او
نحوه المزاج حد وسط او قريب من الوسط بين الكيفيات الاول هو واحد او مركب من واحدين
احدهما الفاعل والآخر المنفعل وقد صيره التركيب كشي واحد فاما ان يصدر عنه الفعل من حيث
صار كشي واحد واما ان يصدر عن كل واحد منهما فعل يخصه على نمط واحد ط الفاعل بالطبع اذا
اضيف اليه معين او معوق لزم اما استزاد فيما يفعله وزيادة بالمعين واما ضعف وفتور ونقصان
بالمعوق واما منع مطلق عن المعوق كل واحد من هذه انما هو نمط فعل واحد في هيئة واحدة
ط ا و ب و ج و د و ه و ز مجتمعات تتحرك عن فاعل بالطبع بسيط وكل واحد منها بسيط والجملة
غير مركبة فيجب ان يكون كل واحد منها انما يتحرك بالطبع الى جهة واحدة ط الاعضاء التي يخلو منها
العينان واليدان متشابهة والمزاج الذي يحركهما الى جهة واحدة فالعينان واليدان غير

مختلفي الوضع هذا خلف فليس المزاج يحركهما لا مزاجهما ولا مزاج الرحم ولا سبب معين ولا اتفاق
ط موضوعات الاعضاء التي تختلف في الجنين وضعا اما ان يكون من جوهر واحد فيكون
المزاج مفردا او مع معين مزاجي فعل في البسيط اختلافا واما ان يكون من جواهر مختلفة وتلك
المختلفات اما ان يكون كل ركن منها يتزرق في المني الذي منه يخلق مجتمعا باسره او يكون كل
ركن مبثوثا في غيره ثم يتميز فان تحكم متحكم وجعل مادة كل عضو تتزرق مجتمعة وتبلو بها آخر فلا
يخلو اما ان يكون المزاج يوجب حفظ نظامها فيجب ان يكون المولود على ترتيب الانزراق واما
ان لا يوجب حفظ نظامها فيجب ان يكون الاوضاع غير محفوظة واما ان يكون المزاج الرازق
يحفظ نظامها زرقا والمزاج المولد في الرحم يحركها الى الوضع الوجوب فيجب ان يقع مادة كل عضو
موقعا واحدا فلا يكون عضوا روح ويجب ان لا تقع في مادة واحدة اختلاف شكل وتخليق بل
بل يجب ان يكون كلها مستديرات وان كانت مبثوثة فتحريكها الى الاجتماع في موضع واحد او موضعين
تحريك مختلف فليس هو اذن لقوة بسيط فليس بمزاج فالقوة المازجة اذن قوة فيها تركيب ما من
هيئات بها تصير فعالة ط هيئات العقول مركبة هيئة عقلية لانها للجوهر ط وهيئات النفوس مركبة
تركيبا نفسانيا كانها اجزاء الجوهر وكانها اشباح ما للمركبة في العقول قد صارت تجزئة ط الطبيعة
بسيط بساطة لنقصان الجوهر لا للكمال وللهيولى البسيط استعداد بسيط وللمركب استعداد مركب
ط قد يكون التركيب اللازم من مقتضيات الكمال وقد يكون البساطة من مقتضيات النقص
ولا يكون التركيب المقوم الا من مقتضيات النقص ط لعل قوما قالوا ان النفس تاليف نظير الشي
من هذا او ما اشبهه ط هذا الشي الذي بهذه المنزلة هو الذي نسميه نفسا ونسمي غيره من القوى
نفسا ايضا لان جميع ذلك كمال اول لجسم طبيعي آلي فان عني بالنفس الاصل الاول فانظر في الخلاف
الذي بين ارسطوطاليس وافلاطون وذلك من جنس ما نقل به اشتغالي مع اقتداري على الكلام
فيه وبالجملة هما شيئان فان شئت سميتها نفسين وان شئت فسم النفس اقدمهما ط كل فاعل اما ان
فلزمه ان يبقى به فعله زمانا ما اذ كان لا يجوز ان يوجد ويعدم في آنين متوالين ط بقاء الفعل
غاية الفعل وبخدمه الجمع الى الفعل ط المازج ما زجان محرك الى المزاج وفاعل المزاج ويلزمه ان
يكون حافظا المافل في الد والاول خادم والثاني مخدوم وهما قوتان وقد سميت بالجاذبة
وسميت بالمصورة ط صفة الشي موجودة فاما ان يكون وجوده له وجودا عقليا فيكون في صورة
عقلية وما فيه صورة عقلية فهو عاقل لها لان معنى العاقل ان فيه صورة عقلية ومعنى عاقل انه
عاقل انه يعقل النسبة بينها وبينه من حيث هي فيه واما ان يكون وجودها وجودا حسيا وهو ان
ينطبع من هيولاها في جسم له قوة حس واما طبيعيا وهو ان يكون في المادة الطبيعية ولو لحقها
لم يجرد بوجه المفارقات صفاتها مجردة عن المواد فهي عقلية وهي فيها عاقلة لها ط الوجود من
صفات الشي وكون وجوده معلولا من شي آخر من صفاته المفردة ليست من الاعتبار وكون
وجوده ممكنا غير واجب كذلك وكونه بحيث يلزم عنه غيره كذلك واما كونه بحيث يمكن عنه شي
اذا كان شي آخر يوجد فهو من اللواحق الاعتبارية واللواحق الاعتبارية غير متناهية بالقوة
وليست موجودة بالفعل واما كون الشي بحيث يلحقه ذلك فهو لان له ماهية او لان له بعض
اللوازم الموجودة لماهيته وهو بذلك موضوع لتلك الاعتبارات فهو بالموجود المحصور موضوع
الاعتبارات غير متناهية واللوازم التي ليست بحسب الاعتبار فانه يكون موجودة في صفاته
ط كون وجوده معلولا يدخل العلة في مفهومه وكون وجوده علة يدخل المعلول في مفهومه وما دخل

في المفهوم فهو جزء المفهوم يلزم اذن ان يكون المفارقات تعقل من وجودها مباديها وتعقل
معلولاتها س ط القوة المصورة ايضا بسيطة فلم تصور القلب على لون وتصور الدماغ على
لون آخر والمادة واحدة والفاعل واحد بسيط ج ط لا القوة بسيطة ولا المادة بل المصور
فيها كرية سواق على نسبة س ط كيف يتم البرهان على اثبات النفس حيث بين ان الحيوانات
والنبات فيها شيء ثابت ج ط من ان مبدأ لفظ المزاج واصلاحه يكون للمجانس الثابت
وليس بما هو جسم س ط ما معنى قوله في الفصول المتقدمة هيئات النفوس مركبة تركيبا نفسانيا
وهيئات العقول مركبة تركيبا عقليا ج ط العقل فيه المعقولات فهي من حيث لوازمها مركبة لكنه
تركيب عقلي والنفس فيه المعاني المأخوذة من الحس ومن الخيال او من العقل اذا كانت في العقل
الكلية فنزلت الى النفس جزئية مثل هيئات الصناعات مرة في العقل ومرة في الخيال عن
العقل لم تترك الى النفس النباتية فيكون فيها بذور كرندية لما تريد تسوق اليه المادة في التخليق
س ط ما معنى قوله بقاء الفعل غاية للفعل وبخدمة الجمع الى الفعل ح ط هذا مفهوم فان الغرض
في بعض الافعال نفس العمل كهيئة الرقص وليس كلامنا في مثل ذلك بل فيما الجمع الى هيئة تلك
الهيئة هي المطلوبة والجمع والمطلوب غاية س ط فاعل المزاج لم يلزم ان يكون حافظا فقد احيل
به في هذه الفصول على البذور ولم تقل هناك او قيل بالقوة لا بالفعل وههنا يحتاج الى شرح
ح ط فاعل المزاج المحرك فقط الى المزاج ليس هو الحافظ بل الخادم واما الموجب للمزاج الحافظ
للممتزجات حتى يرتقي بالفعل والانفعال الى الاستقرار مزاجا فهو المستخدم للحركات وانما الجمع المحرك
لتفاعل بعد الاجتماع فيتولد المزاج وانما يثبتها مثبت لتفاعل ويبقى عنهما الاضداد ان قوي
س ط ان قال قائل ان كل اجتماع ومقدار من الاخلاط تقتضي كيفية فاذا طرأت كيفية غريبة
تذهب بذاتها كما تفارق الحرارة الماء ح ط حرارة الماء لا تبطل بذاتها ولا شيء من الاشياء يبطل
بذاته ولو كان ذاته سبب بطلانه لما بقي بعد آن واحد ولكن انما تبطلها طبيعة الماء الصورة
باحداث البرد العرضي الكيفي المناسب حتى لا تمانعها ضد من خارج كالنار كانت تعاوق
قبل وتغلب على الموضوع ط الاول يلحظ من ذاته كل ممكن الوجود في نفسه واجب به بتوسط او بغير
واسط فالهيئة العلمية لازمة ذاته من غير ان يكون بها شرف وزينة بل علوه ومجده هو بانه
بحيث يلزم وحدته تلك الهيئة لا بانها لازمة ثم ان المقربين العقليين يلحظونه من ذواتهم ثم
يلحظون منه ذواتهم واللوازم الاول التي هي هيئاتهم وهي مبادي وجود ما بعدهم فالوجود
الخارج لازم من وجود تلك الهيئات من حيث هي لتلك الذوات بقواها فان تلك القوى مبادي
ولوازمها متممات لكونها مبادي وان لم تكن مقومات لذواتها ولا متممات لها بل لكونها بالفعل
مبادي ثم انها تنحط في القوى السافلة فيصير على جهة اخرى مبادي اما فعاله في القوى النفسانية
اراديتها وطبيعتها وفي القوى الطبيعية واما منفعله في الهيوليات الموضوعة وهي هيئات
مخصصة لنسبة الى وجود ما منها او فيها وتصير نفسانية كما تصير الصناعة الكلية متخصصة هيئة
جزئية في الخيال تتحرك بها الارادة الى تحصيل تلك الهيئة في المادة الخارجة لغاية حقيقية او تخيلية
سيما العامة عبثا ويكون كالكرندين الحصير في الحضيض وهي في الهيوليات بحسب القوى
اشد كرندية وما يفعل بجوهره الوحداني ففعله واحد في الواحد وما يفعله بكرنديه ففعله كثير لكنه
ذو ترتيب من مبدأ الى ان هذا الكرند كرند ماله ترتيب ط كيف يلزم الشيء هيئة عقلية او نفسانية
وا من خارج وهو واحد ط الخارج لازم اللازم كيف يكون الشيء واحدا ويلزمه شيئان مثل

النقطة يلزمها انها شيء ويلزمها الوضع او شيء آخر من الخواص وبالجملة فان للشيء الواحد
لازما عاما ولازما خاصا وهذا كيف سائغ نقول اما المركب فلا نستنكر مثل ذلك فيه واما
البسيط فلزم اولا العام حتى يكون شيئا او شكلا فاذا صار شيئا لزم ذلك الشيء المخصص بمقارنته
لمادة الشيء الخواص اللاحقة فانها اذا كانت النقطة شيئا كانت شيئا ذا وضع ط الجوهر في جوهريته
المطلقة اما ان يقتضي علة او تقتضيها بجوهريتها الخاصة لكن الجوهر من حيث هو ماهية ممكنة الوجود
وجودها لا في موضوع مفتقر الى علة والعرض ان كان علة لهذا الاعتبار كان علة لما هو علة
قوامه وهذا محال لانه يصير علة بعيدة لنفسه فيحتاج الى ان يتقدم وجودها وجود نفسه بمراتب
وان كان علة بجوهريته الخاصة مثلا لكونه جسما يكون للجوهر يقوم بعلته في انه جوهر ويقوم بانه
فيما بعد بقوته الحاصل الذي لا يحتاج فيه الى موضوع بل يكون مستقلا بنفسه وما بعد هذا فلوازم
عارض فيكون العرض علة لا للجوهر في نفسه بل في عرض من اعراضه وهذا احق مطالبات على
هذا ط منها رسمية فعلة الجسم من حيث هو جسم يكون علة لغير جوهريته او لجوهريته فان كان لغير
جوهريته فهو من حيث هو جسم ليس من حيث له صورة جسمية وان كان لجوهريته العام فهو علة ايضا
لنفسه وان كان لجوهريته الخاصية فله علتان في جوهريته ولزم الخلف المذكور في العرض ط
ومنها مشرقية ط نشبه ان يكون الجوهرية من لوازم الجسم لا من مقوماته وان كان المشهور بخلاف
ذلك فعلة وجود الجسم قبل علة لازمة او هو علة لازمة بتوسط الجسم فعلة التخصيص قبل علة العام
ومنها رسمي جوابه غير شيء وايضا جواب رسمي ط والوجود ايضا من حيث هو وجود عام وان
اختلفت من جهات اخرى وهو اما ان يكون معلولا من حيث هو وجود او يكون من حيث هو
وجود مستغنيا عن العلة فان كان من حيث هو وجود معلولا فما قولك في وجود الاول ولا تفزع
الى اشتراك الاسم ونحوه مما لا يقبل وان كان مستغنيا فلا حاجة للوجود الى العلة والآن اما ان
لا يمكن اثبات ان العرض ليس مبدأ للجوهر من الطريقة المذكورة فيكون هذه غير شكوك بل هي
اعتراضات تمنع ذلك القياس واما ان يمكن اثبات ذلك من تلك الطريقة ويكون هذه شكوك
فيحتاج هذه الشكوك الى الحل وعندي ان ذلك يصعب فيجب ان نفكر فيه ومن اراد ان يستريح
فعليه ان يقول ان تلك المقدمات غير مسلمة ثم يصعب هذا ايضا فلعل عليه ان يقول اني اقابل
تأليفا بتأليف فان كان يجب من تأليفك ما قلت فيجب ان يجب من تأليفي ما قلت وليس يجب من
تأليفي ما قلت وجوب الحق لانه غير حق فليس يجب ايضا من تأليفك اما انتجت على انه حق يجب
ان يطالب على حل ما انغلق من الاصل والممانعة ولعل الله ان يكشف لبسه فيستنير ط ومنها
ماهيته ان العام علة عامة ليست علة العام شيئا خاصا فان البناء العام علته بناء عام وبناء ما
علته بناء ما كالنجار ما فالجوهر العام علته ما هو علة ما استغرقه الجواهر مختلفة وتشترك فيه وتتخصص
بانا ء تخصص جوهر جوهر لان العام يحتاج الى علة والخاص الى علة اخرى فيجوز ان يكون العرض
علة لجوهر ما ويكون ذلك العرض مثلا سوادا ثم يشارك هو علل جواهر اخرى في امرها صارت
عللا للجوهر العام فيكون علة الجوهر عاما هو جوهر في نفسه ما يشترك فيه الجوهر والعرض ط الان يحتاج
ان نخمن حلولا لهذه الشكوك حتى كيف نحى ويكون الوقوف عليها ان استقامت وقوفا على النحو
الذي يصير البيان المذكور برهانا ويجب ان نتقهقر في ذلك فندل من الاخير الى الاول فلعلنا
ان نستنبط من خلل ذلك شفا البيان المذكور ولعل هذه الحلول التي نخمنها يكون منابع لعيون
تنفجر بمطالب كثيرة وشبه عظيمة فان لم يغن ذلك رفضنا هذه المآخذ من البيان واستقلنا

عنه الى غيره فلنتاملها مشاركونا فى هذه المباحث معولين على هداية الحق الاول فانه مع
كل مجتهد و نوره ساطع على كل قلب لا يهدى الا من اهتداه و لا يضل الا من عنه وهذه الحلول ان
اغنت فيها و نعمت و ان لم تغن فهى علوم بانفسها ط لعل حل الاخيره هو ان الامر كما قيل فيها لكن
الطبيعه العامه التى لعله العام يجب ان لا يفقد شرط العله وهى ان لا تتاخر عن المعلول بل للعلة
ان تكون معا من وجه وان تكون متقدمه فاذا قايسنا بين طبيعة العام الذى للعلة والعام
الذى هو المعلول الذى هو طبيعة الجوهر عامه يجب ان تكون بحيث يجوز فيه المعيه و لا يجوز فيها
التاخر اى عندما نقايس بين الطبيعتين العامتين وطبيعه ما هو عرض وما يعرض للعرض
وما تقومه من حيث هو عرض متاخره عن طبيعه الجوهر و لا يجوز ان تكون طبيعه العرض داخلة فيها
اما ان تتقدم واما ان تكون معا من وجه و وجه لا تتاخر ط ولعل حل التى قبلها هو ان الوجود الذى
هو ماهية الحق الاول هو الواجبيه وليس الواجبيه هو وجود لا يمكن ان يستحيل بل هو الذى يجب
وجوده فانه لو كانت الواجبية وجودا لا يمكن ان يستحيل لم يخل الحق من ان يكون ذلك الوجود
ويلزمه ان لا يستحيل فيكون كل وجود يلزمه ذلك او يكون مؤلفا من الوجود وما قرن به فيكون
مركب الماهيه فاذن هو الذى يجب وجوده فيكون اذن الواجبيه هو ماهيته وان عنى بالوجود
ذلك المجرد فلا مشاركه فيه وان عنى به ما يقابل العدم و يقع فيه الشركه فيكون من لوازم واجبيته
فيكون ماهيته يجب لها الوجود هذا الوجود الذى هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث
هو كذا من لوازم ماهيته و كيف لا و نقول يجب لها الوجود كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا
للقائمتين ثم لا تكون تلك الماهيه ومثل الانسانيه وغيرها حتى يقول قائل انه يستحيل وجود لازمها
الا بعد وجودها لان اللازم الغير المقوم معلول للماهيه وما لم توجد العلة لم يوجد المعلول ثم
كيف يكون مثلا للانسانيه وجود قبل الوجود حتى يكون علة بذلك الوجود للمعلول الذى هو
الوجود فان هذا انما يستحيل فى ماهيات لا وجوب لها ولا وجود الا لازما فالماهيه التى هى
الواجبيه التى معناها انما يجب لها الوجود من ذاتها فاما ان يكون نفس الوجود بشرط مقرون به
لو امكن ان تكون معنى لا اسم له يلزمه الوجود هذا المشترك واما ما ذلك فلا اسم له وانما نعرف
بما يلزمه كالقوى بل هويته انه يجب وجوده كهويه القوى بانها بحيث يجب عنها افعالها فليس لقائل
ان يقول ماهيه الحق الاول هل توجد حتى يوجد لازمها فتصير علة له لا نعرفها فتصير علة للوجود
ويكون قد وجدت فى حد تتقدم وجودها فان من قال هذا يقال له ذلك اما وجود لا يرجوه
يلحقه ليس كالانسانيه التى هى موجودة بان لها وجودا بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس
ولا شترك فى هذا شىء وهو نفس الواجبيه وهى معنى بسيط وان كان المعبر عنه يعبر بلفظ مركب
او يكون له وجود فيكون ذلك لازما له حين يقال يجب له ذلك او يوجد الوجود بالمعنى العام
فيكون ذلك لان ما له لا يرتفع عنه وانما هو له بوجود الحق بكونه موجودا او جعل انه موجود اصلا
فسئل عنه سوال التضعيف هل هو ذو وجود ام لا فنوضح بان له وجودا اى المعنى العام على انه
لازم او نوقش وقيل له ليس هو موجودا بوجود هو صفة كشىء فيه ثم بعد هذا ما شئت من توضيح
التفصيل والتحصيل الدقيق العميق الذى نسال الله ان يوفق لبلوغ الغايه فيه بحثا وفتشا
والتحصيل الحق منه نقدا واما ما نقوله فنشبه ما خذه ماخذ المراوضات التى اذا استعملت صيرتنا
الى اللباب ط ولعل حل المشرقيه التى قبلها ان يقال ان كانت الجوهريه لازمة للجسم فهى اخص من
الوجود للجسم وقلت ان علل التخصيص متقدمة فيكون علة الجوهريه قبل علة الوجود قبلية الخاص للعام

ذو قبل علل اللوازم التى يوجد بعد الوجود لكونها ط ولعل حل الاولى ان علة الجوهريه من حيث
هى جسم هى مخصصه علة الجوهريه من حيث هى علة للجوهريه و انما يختلفان اختلاف الانسان
والحيوان ثم يذكر ما قيل فى حل الشبهه الاخره ط الان هذا باب من العلم يحتاج ان يفكر فيه
ولعلك تجد مخلصا الى اصول كثيره و برزنا الذى يجمع الى كثره العدد عظم المعونى ففكر انت ايها
المتعلم بنفسك وانا اشركك فى الفكر و ذكرنى بما سنح فكرك اذكرك بما سنح فكرى ولنتخلص
الى المقصد لعلها ما اقربه وابعده وما اوضحه واخفاه فان احوجنا من هذه الافكار شيئا توصلنا
الى معرفة ان علة الجوهر اما جوهر و هو مع واما على ان الجوهر هو العلقه واليه المضرب والواسطة
ليس يكون ما هو متاخر اصلا بل مع او متقدم وعلة كل نوع مخالف له فى النوع ولعله يوافقه
فى لازم او جنس ولعل العقل يكون علة للعقل والنفس لا يكون علة للنفس او الجسم لا يكون علة
للجسم لكن العرض يكون علة للعرض وان الماده لا يكون علة لشئ فى وجوده بل فى امكان
وجوده فان الصورة لا يكون علة للصورة وكلتاهما ماديتان وان المجرد لا تحل ما فيه امكان
البطلان كما لا تحل ما فيه امكان الانقسام كما لا تحل ما فيه امكان اختلاف بعد اتفاق لا لفصل
او ما يجرى مجرى الفصل من الاعراض التى اذا تركبت بالمعروض بها لم يجعل احدهما الاخر محاذيا
نابيه على المقارنة فقد علمنا شيئا كثيرا ولعلنا ان فكرنا اكثر وجدنا اكثر فليجتهد ولقد اشر
ك الى المبادى والى الخواتم و هو نصف العمل وقد بقى على وعليك الاتمام والنظام وانا لا
اظن بنفسى الوفاء بذلك وان كنت لا اخيب عنه الشركاء فى النوع ومع ذلك فانى اجتهد
مع غلبه الظن بالناس واحده فى طريق الاستقصاء ولكن نور الله ساطع وهو ولى الرحمه
والحمد لوليه والصلوة على نبيه **مباحثة اخرى** الخادم بهمنيار بن المرزبان خادم مولانا الرئيس
السيد الاوحد الاجل شرف الملك فخر الكفاه اطال الله بقاءه وادام رفعته و علاه وكبت
حساده واعداه خدم بهى الحضرة بكتاب مطوى على اوراق واسوله وسكوك يرجوا وصول
الجميع اليها واحاطة العلم الشريف بها وكان اقترح فيه على كرمه الاجابة عن تلك المسائل تحت
كل فصل من الفصول المودعه تلك الاوراق المقرونه بالكتاب لئلا يشذ شئ منها عن نظره
فان هذه الجوابات التى ينعم بها ربما تضيع اصول المسائل على ايدى الغلمان كثر الله بدوام
اقباله فيقتصر فى الجواب على ما يوجد من الجمله وربما حمله كثره الاشغال على الالحاز وقد ساء
ظنى ايضا بالكتاب الصادر اخيرا وحيل الى الشيطان صناعه اما التخلف حامله وجلافته
واما لانه لا يمكن من الوصول الى حضرته لبلادته فان دفعته بهذه الخدمه ومتحملها قاصد نفد
الى الحضرة من جهتى بهذا الكتاب خاصة واثبت تحتها المسائل على ذلك النظم ليسم بكتب
جواب واحدة واحدة منها تحتها على اتم شرح وارغب ايضا الى كرمه ان يسم بتسهيل الاذن
للمتوسط لئلا يتبرم بالحجاب فيسعفنى من ساعى واصيغ انا فى البين وراى مولانا الرئيس
السيد الاجل ولى النعم ادام الله علاه فى الوقوف على هذه الخدمه وتشريفى بالاجابة عنها
وتاملى لاوامره ونواهيه اعلى ان شا الله تعالى **المسائل** وهى ستة فصول قيل ان المزاج
متغير والشخص الواحد ثابت بالعدد ما البرهان على اثبات شخص واحد فانى اقول
ان هذه الاشخاص هى فى التغير بحسب تغير المزاج والدليل على ذلك الافعال المختلفه
الصادره عنه بحسب تغير المزاج فى الخلق والهضم والجذب والادراك حتى الادراك العقلى
فان البدن الصحيح اقوى على جميع الادراكات من المريض فان قيل ان المتغير والفاسد

من الامزجه كالغضبان وكالمريض يعود الى المزاج الاصلي وكلى المزاجين غريب فما الذي
يحفظ الاول قلت ان الارض والماء اذا اسخنا زالت السخونه عنهما لتضادهما الى الحد الذي
كانت النار الاصليه يحفظ فيهما السخونه فيبقى على ذلك الحد من السخونه واريد ان تستعمل
معي في بيان ذلك غير طريقة الشعور بالذات فاني قد جاربت نفسي في ذلك واظن ان
مغالطه مع صحته واريد ان اعرفه من طريقة اخرى ليطمئن قلبي ح ط نه ثبات الشيء واحد
بالعدد ليس هو انه يثبت واحدا بالعدد بكميته وكيفيته بل بجوهره ثم ثباتي انا واحدا بما ستى
الجوهريه وان الموجود امس لم يهلك ولم يعدم ولم يحدث غيره بالعدد واني انا ذلك المشاهد
لما شاهدت امس والمتذكر لما نسيته مما شاهدته امس امر لا يقع لي فيه شك كذلك ولست انا
متكونا اليوم ولما كان بدني احترق البارحة واني لست اعدم غدا ولا افسد شخصي ان تاخرا
اجلي غدا حتى تكون جوهر غيري فان كان من ابا عمره يظن انه يكون اليوم عن مثل له فيدا امس
وانه ليس الذي كان موجودا امس بل كما انه متجدد الاحوال كذلك هو متجدد الجوهر فلنظر ذلك
وليره وليسئل في موضع اخر زياده شرح لهذا البيان قيل ان الناريه في المني وفي الابدان ليست
هي من القلة بحيث لا تمكنها النفصي واني اقول لصغر اجزائها لا تمكنها النفصي وذلك لان
الاجزاء الصغيره اقبل للقسر ثم لا يجوز ان يكون اجتماع الماء والارض على سبيل النشف وتعلق
النار بهما كتعلقها بالحطب او بالنوره ولم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسقصات تمامه
تحريك الوالد وما الذي يحوج الى ان يكون ههنا طبيعة جامعة لها حافظ ولا يمتنع ان يكون سبب
اجتماعها ما ذكر ثم يبقى هذا القسر زمانا الى ان يحلل ومن الدليل على انه ليس يحتاج الى شيء حافظ
ان جسد الميت يبقى الاسطقصات مجتمعه فيه زمانا بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ
فلو كان سبب هذا الاجتماع النفس لكان وجب ان يفترق عند الموت وليس الامر على
ذلك ح ط صغر الاجزاء فيما ليس بمعمور من المانع الكثير لا يمنع النفصي الدليل عليه ان المني
اذا لم يلقمه في الرحم زالت تخثورته وخرجت عنه القوة النارية والهوائية وبقي مائيا انما
يحتبس الشيء لصغر اجزائه اذا كان الخام اكثر منه في القدر وفي القوة وليس في المني لذلك
النشف يكون لا تخلخل الهواء الماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل وقد
تكلمنا في الاجوبة ان الارضيه والمائيه حوابي في الملازمة ليس لغيرهما لا تفاق الميل وتعلق
النار بالحطب من الكلام من لا يعرف فان النار يحدث من الحطب ثم يفارقه على الاتصال
حدوثا وانفصالا ولا تعلق هناك البته فليس هناك واحد بالعدد يلزم واحدا بالعدد
بل هو كالماء الجاري على الاتصال يحدث والنشف يجري بين الماء والارض على السبيل المذكور
وليس في المني جوهران فقط لهما ميل واحد بل جواهر مختلفة الميول وكذلك في المتكون منه
واما حديث كون حركة الاب مؤديا الى اجتماع الاسقصات فلعل ذلك في اجتماعها في المني
وقد يبقى بعد ذلك ما يجمعه القوة التي في المني وحينئذ يتم العنصر الحيواني فان المني ليس موضوعا
قريبا لحركة الاب علة لانزعاج المني الى السيلان لا لتكوين المني انما تكون المني في البيضتين
فاذا اكثر اندفع ودفع من غير حركة الاب والذي تقوله من ان جسد الميت يبقى محفوظا مدة
فهو كلام يحتاج فيه الى تمييز وذلك لان الحيوان فيه مزاج وهيئه وقدر من العناصر ما لم يستحيل
المزاج ومقادير العناصر والهيئه الاصليه فانه لا يموت فاذا مات بقي فيه لون وشكل ليسا هما
مما لا يحفظان الا بالنفس ولا النفس هو فقط حافظ لها بل ان كان ولا بد فنفسه فاعل بعيد

يؤدي ضرب من حركاته الى ذلك اللون والشكل كالبناء والبيت ثم لا يكون الحافظ لذلك
سببا طبيعيا آخر قد يوجد في الحيوان وغير الحيوان فيحفظ في الميت بحسب الجزيرة ما في مثلها
يمكن ان تتحرك العناصر تمام حركات الافتراق وذلك لان الجامع اذا خلى لم يحصل التفرق
دفعة بل في مدة يمكن ان يتحرك فيها المخلوطات الى الانفصال حركة سريعة ان كان الحجم قليلا او بطيئة
ان كان الحجم كثيرا ويسبق الى النفصي فيها ما شانه ان يسبق ويتاخر ويبطئ ما شانه ان يبطئ ولما
كان البدن الحيواني مركبا من عناصر متضادة وموضوعا عند الوسط كان المبادر الى المفارقة
هو الجوهر الناري والهوائي ويبقى الارضي والمائي غير سريعين الى الانفصال لاتفاق الجهة وبالارض
والمائيه يمكن ان يحفظ الشكل لا سيما بحسب الحس وكذلك اللون واذا اختلطت الارضيه والمائيه
في قرب الوسط من العالم لم يفارق المائيه في قرب الوسط من العالم لم يفارق المائيه الا بقسر
تصعيدا ونحوه او نسف من غيره فلهذا يبقى جسد الميت اقرب الى صورته محفوظ مدة فيها تتحرك
الناريه والهوائيه الى الانفصال ثم يبقى مدة اخرى ابعد من تلك الصورة تتصرف في مائيته هواء العالم
وناريته حتى يحللها او ينشفها ولم لا يجب ان يكون مع زوال الحافظ من غير زمان انفصال المجموع
بل يجب ان يتوسط زمان فيه ينفصل اجزاء المجموع متحركة اذ كل حركة في زمان وكل افتراق بحركة فلم لا
ان يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليلا على انه يحفظ بلا حافظ بل هو في طريق الانفصال
الذي يتم بحركته الذي يتميز بزمان على انك ان حققت لا تجده وقد فارق الحيوة وهو في آن من
الآنات على ما كان في حال الحيوة لا في اللون ولا في الشكل فضلا عن غيره بل ذلك بحسب الحس
واما في الحقيقه فلعله لا انحفاظ بل انما ان في التغير مستمر في جميع مدة فارق فيها الحافظ او في كل
آن منه لا تجده كما كان حقيقه وان كان حسا س ط ع واما ما قيل من حدوث القوه المحركه فلم لا يجوز
ان يكون الصورة الارضيه تمانع مقتضى الكيفيه الحاصلة من المزاج كما تمانع عند نضجها وربما
فلا تزال تمانعها الى ان يبطل فعلها كالتمانع الواقع بين النار والماء مثلا فيبطل احدهما الآخر
الميل بالفعل يتبع الكيفيه ليس يتبع الصورة الذاتيه الاولى الا بتوسطها ولئلا يطول الكلام فلننا
الزيبق الذي تقتضي صورته الثقل الشديد فيسخن ادنى سخونه عرضيه فتحدث فيه السخونه الميل
وهو الصعود فيصعد حيا كما هو لم تفسد صورته وربما صعد ذريرا انما يحدث فيه التفرق
والا فهو زيبق الا ترى ان الجميع يظهر للحس واذا كان كذلك فالميل يتبع المزاج ويكون بحسب المزاج
الغالب والارض ايضا يمكن ان يصعد ايضا ينفصل عنه الاحراق فيعود ترابا كما كان وهذا
مما يعرفه اهل التجارب فاذا الميل يتبع الكيف لا الصورة وقد تطولنا في هذا في موضع آخر ولا يمتنع
الى من يقول انه يكون في الشيء ميل الى اسفل وميل الى فوق لا يتمانعان ولا يبطل احدهما الآخر
بل يكون مبدا ميل الى اسفل ويمنع عن ان يميل واحدث في موضوعه ميل آخر كما يمنع عن ان يبرد عند
ما يحدث فيه الحر فالصورة الموجبه للبرد المحسوس توجب لها الميل الى فوق ويتوسط فاذا امتنع
من ان يبرد تمام ما يحتاج اليه بدخول الضد منع عن ان يميل الى اسفل واذا امتنع ان يسخن تمام المحتاج
اليه بدخول الضد منع عن ان يميل الى فوق واذا اعملت فيه هذه الكيفيه كان ميله الى مقتضاهما او
بحسبها ونحن اذا كان الغالب فينا الجزء الثقيل فالغالب فينا المزاج البارد ولا شك فيه ومقتضاه
النزول وليس مزاجنا مزاجا يقتضي بخلافه الجزء الثقيل بل هو كيفيه ملائمة له الى البرد ما هو يقتضي
النزول بل هو ما به يقتضي العنصر الثقيل الميل النازل وهذا بحسب اعضائنا ليس بحسب ارواحنا
فلعلها خفيفه على ان ايرادي الاعياء لم يكن على انه عمدة الحجة بل على انه شهادة ما والحجة نصح دون

ايراد الاعياء والاعياء خاص بالعصب والوتر والعضل و بوجه ضرب من سوء المزاج اذ التمدد والتفرق يوجب من ذلك اختلاف اقتضاء الحركة الارادية والميل الطبيعي الزاجي كنت سمعت مولانا في وقت وقد ناقض على المعتزلة ومذهبهم في اجزاء العادة فانسيته فاريد ان يكتب في نقض ذلك جميع ما يمكن ان يقال فيه ح ط لا ادري ايش كنت اقول وكيف يجعلني ذلك المسموع منه مع اجابه ان كل شخص متبدل والجابه ان المسموع منه منذ سنتين يكون قد بطل وحصل الاخر لم يبق الاستقصات مجتمعة في بدن الميت ساعة واحدة وليس هناك ما يحفظها ولم تتفرق بعد ايام س ط الحق انه لا يبقى الا الخبب الحس وبعد ذلك فالجواب ما كتبت في موضع اخر لم يجب ان يكون لكل نوع كالانسان وساير الحيوانات علة من خارج س ط الحديث فيه ما سمع وعلم اني اصون الجواب الحق فيه الى وقت واما على الظاهر فما هو معلول بنوعه فعلته من غير نوعه س ط قيل ان الوجود عرض ثم بين ان واجب الوجود بذاته ليس بعرض ولا جوهر فاي فرق بين الوجودين ج ط الوجود عرض في الاشيا التي لها ماهيات يلحقها الوجود مثل المقولات العشر فاما الذي هو موجود بذاته لا بوجود يلحق ماهيته لحوق امر غريب غير ماخوذ في الحد فليس له وجود هو به موجود فضلا عن ان يكون عارضا له بل هو موجود بذاته واجب ان يكون كذلك واذا قيل له واجب الوجود فهو لفظ مجاز ومعناه انه واجب ان يكون موجودا الا انه يجب الوجود لشيء موضوع فيه الوجود يلحقه الوجود على وجوب او غير وجوب ط كلام في الاعادة اذا كان الوقت ليس الا عرضا يوقت به فمن يجوز الاعادة على كل عرض يجب ان يجعل بحيث يجوز ان يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء والوقت واحدا بالعدد بعينه فلا يكون هناك عود لان العود يقتضي اثنينية الوقت بالعدد فالموجود في وقت واحد غير عايد واما القايل منهم بالتفصيل ويجوز ذلك في اشياء دون اشياء فيؤاخذ باشياء يطول ذكرها على ان الحق ان الفطر العقلية الصحيحة لا تحتاج الا ان يتجشم الاحتجاج في ابطال هذه المقالة فان هذا التجشم مضل وان صريح العقل يحكم بان ما مات وعدم فقد فات وان العود انما هو لما ثابت موجودا الى مثل حاله كان عليها وانه حيث لا موجود ثابت الوجود في حال واجزى منها فلا عود وان ما عدم فانما حدث مثله لا هو حكما لا يشك فيه واذا عرض الشك فيه فقد مرض وجرى الى شيء يحترفه ويساعد وشبه هذا كثير فان من جملة الاشياء التي في الفطرة ما قد يضل عنه الذهن كما ضل ذهن من جوز حالا بين طرفي النقيض كان من جملة ما ليس في الفطرة ما يثبت في الفطرة وانما سلم في هذا المضيق الاذهان الثاقبة المحفوظة بعناية الله تعالى المشتملة على الكل ولا يفوتها شيء منها بل من نفسه ولسوء استعداده او لكثرة عوايقه بعض الماهيات هي لغيرها وبعضها ليس لغيرها فان ماهية البياض لغير البياض وهو الموضوع وماهية الجسم لغير الجسم وهو الهيولى ط كل معقول فان حقيقته مصورة فيما يعقله وهي حاصلة لما يعقله وان كان لا ينعكس فليس كل ما يحصل حقيقته لشيء يصير به الشيء عاقلا بل يحتاج لا محالة الى شرط زايد على هذا القدر فان الحقايق قد تكون متخيلة وقد تكون في الاعيان الخارجة محسوسة او غير محسوسة ولا معقولة وهذا القدر هو ان تكون على تحصيل ما ط من شاننا ان نعقل انفسنا سواء كان طبعا او كسبا فبعض الاشياء يعقل ذاته وجوهره وما يعقل شيئا فحقيقة ذلك الشيء حاصلة له فحقايق ذواتنا حاصلة لها وليس مرتين فان حقيقة الشيء مرة واحدة وليس نفس الوجود وهذا الكل شيء وليس كل شيء يعقل ذاته فهذا اذن هو ان حقايق جوهرنا الاصلية ليست لغيرها

وهذا معنى قولهم كل ما يرجع على ذاته فهو عقل اي يكون ماهية ذاته التي بها هي بالفعل لذاته ليست لغيره ونحن نعقل جوهرنا بجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره ط ليس يجوز ان يكون اصل حقيقتنا له بالقياس الى نفسه انه موجود الوجود الذي له ثم له بالقياس الى نفسه انه معقول بزيادة امر على انه موجود الوجود الذي له على انهما اثنان فان حقيقته لا نفرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء وهي واحدة في وقت واحد فليس لكونها معقولة بزيادة شرط على كونها موجودة وجودها الذي لها بل بزيادة شرط على الوجود مطلقا وهو ان وجود ماهيتها التي هي معقولة حاصل لها في نفسها ليس لغيرها وهذا اجل ما اعرفه في هذا الباب ويحتاج الى تصور فان الامور التصديقية قد يحترعنها فقدان التصور فاذا عكست النفس من التصور سارع اليها التصديق ط كل ما ماهية له فانه لا يعدم لان كونه بالقوة في وجوده يستحيل لانه اذا كان بالقوة كانت ماهية لغيره واما قبل حدوثه فانما كانت قوته في هيولاه واذا استحالت قوته في هيولاه كان استحالة للهيولى ولم يكن هو بالقوة اصلا كان شيئا هو ممكن ان يكون هو قد صار بل كان شيئا يمكن ان يوجد هو له ويوجد معه وكان الامكان في ذلك الشيء واذا وجد جوهره فامكان عدم جوهره ان لم يكن اصلا لم يعدم وان كان امكان عدمه في غيره حال وجوده فاما ان يكون على انه يعدم عنه او يعدم معيته له فهذا ممكن وليس هذا كالوجود لان الموجود في غيره موجود في نفسه وليس المعدوم في غيره معدوما في نفسه فامكان الوجود في غيره هو امكان وجود نفسه وليس امكان العدم في غيره امكان العدم في نفسه ولا مقتضيا له ان كان التعقل هو ان يحصل للعاقل حقيقة المعقول فاذن يحصل لنا اذا عقلنا الاله والعقول الفعالة حقايقها فلكل منها اذن حقيقتان فلم لا يجوز ان يحصل لذواتنا ايضا حقيقتان وهناك يجوز اذا امكننا ان نعقل المفارقات تصورت حقايق لها في نفوسنا فتكون لها حقيقتان حقايق لها في انفسها لانفسها وهي بها مفارقة وحقايق مصورة فينا هي لنا فلذلك هذه ليست تعقول ثم انا نشعر بذواتنا ولا ادري هل هو تعقل او ادراك آخر وانما يمكن ان نحقق انا نعقل اذا بينا ان لنا حقيقة ذواتنا فان امكن ان نبين ان لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل فما الحاجة الى ان نقول انا نعقل ذواتنا ونتوصل منه الى ان لنا حقيقة ذواتنا وان لم يكن حصل لنا وليس يتعلق الكلام بالتعقل والشعور بل بكل ادراك كان فانه يلاحظ حقيقة الشيء لا من حيث هي خارجة فلو كانت خارجة لم تكن الامور المعلومة تعقل بل هي فينا وليس الملاحظ وجودا لها ثالثا بل نفس انتقاشها فينا والا التسلسل الى غير النهاية الا انا على سبيل التوسع نقول نلاحظ حقايقها بسببها بالمحسوسات على مجرى العادة وعند التحقيق المحسوسات ايضا ملاحظتها حصول حقايقها التي هي بها محسوسة لنا حتى يصير الخارجة بها ملاحظة احسب انا نعقل ذواتنا ولم يتبين بعد انه هل يجوز ان يعقل بآلة جسمانية ام لا وهل القوة العقلية في جسم ام لا فلم لا يجوز ان يحصل قوتي العاقلة في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما ان القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا يكون ذات القوة العقلية هي حاصلة لذاتها بل لغيرها كما ان القوة الوهمية ليست هي حاصلة لذاتها مثلا للقوة العاقلة فينا او لنا نحن قوة تدرك بها المعاني الكلية وما يجري مجراها واخرى تدرك الجزئيات والكلي من القوة التي بها يدرك الكلي ما يدرك به الكلي وذلك سمه ما شئت لكنا نسميه القوة العقلية ولا يخلو اما ان يعتبر الشعور او الادراك العقلي وقد عرفت ما يوجبه الادراك العقلي فاما الشعور فانا انما نشعر بهويتك لست انما تشعر لشيء من قواك حتى

يكون هي المشعور بها فحينئذ لا يكون شعرت بذاتك بل بشيء من ذاتك ولو شعرت بذاتك
لا بذاتك بل بقوة لحس او تخيل لم يكن المشعور بها هو الشاعر ومع شعورك بذاتك تشعر انك انما
تشعر بنفسك وانك الشاعر بنفسك ثم ان كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك وقائمة بها
فيكون وجود نفسك لقوتها لنفسك فيرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها وان كانت
تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم بتلك القوة التي
مفارق تصور اخرى ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذلك لخصوصيتها بل
يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما يحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك
الجسم فيكون النفس وقوتها وجودهما لغيرهما فلا يكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك
الجسم لان ماهية القوة والنفس معا لغيرهما وهو ذلك الجسم وان كان جوهر النفس هو القوة التي بها
يدرك فليسا يفترقان فهل ههنا جواب ابين منه ام لا كلام هذا احوج بيين قيل انا نعقل انفسنا
وكل ما يعقل شيئا فحقيقته حاصلة له فحقيقة ذاتنا حاصلة لنا فما معنى قوله ما يعقل شيئا حقيقته
حاصلة له ج ط الجواب ما تقدم وما يريبنا ان شعورنا بذاتنا هو تعقلنا له فعسى هو ادراك
آخر لا يقتضي ذلك الادراك ان يكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو اثر على لون ما حصل
لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك الاثر هو بعينه حقيقة الذات فلا يمتنع ان يكون لنا حقيقة وجود
حصل منها لنا اثر فنشعر بذلك الاثر فلا يكون الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا من
ح ط من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته وليس الادراك الا تحقق حقيقة الشيء
من حيث يدرك وهو معنى الشيء بالقياس الى لفظه وقوله يحصل لنا اثر فنشعر بذلك الاثر لا يخلو
اما ان يجعل الشعور نفس حصول الاثر او شيئا يتبع حصول الاثر فان كان نفس حصول الاثر
فقوله فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو اسم آخر مرادف فان كان الشعور ما يتبعه فاما ان
يكون حصول معنى ماهية الشيء او غيره فان كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية
الشيء ومعناه وان كان هو هو فيكون ماهية الذات يحتاج في ان يحصل لها ماهية الذات الى
اثر آخر به يحصل ماهية الذات فيكون لم يكن ماهية الذات يحصلها اثر فليست بأثر بل تكونه
وان كانت ماهية الذات يحصل ثانيا بحال اخرى من التجريد ونزع بعض ما يقارنها من
العوارض او زيادة يضاف اليها فيكون المعقول هو ذلك الذي بحال اخرى وكلامنا في نفس
الماهية وجوهرها الثابت في الحالين س ط لم يبين ان كل ادراك هو ان يحصل حقيقة الشيء
للمدرك بل انما ذلك في التعقل وحده وعسى شعورنا بذواتنا ليس هو تعقلنا لذواتنا بل هو
ادراك آخر ولا يكاد يبين ان لنا حقيقة وذواتنا الا بعد ان نعلم ان شعورنا بذاتنا هو عقلنا
لذاتنا س ط لا جواب له قيل القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها
انما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب ان لا تعقل ذاتها وان لا تعقل الآلة وان
لا تعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين آلتها آلة وليس بينها وبين
انها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها وآلتها ولا تعقل الآلة فلم قيل تعقل آلتها التي تدعي لها وانها
عقلت فاذن تعقل بذاتها لا بالآلة وما يدل على انه ليس بينها وبين آلتها آلة انها لو كانت تعقل
آلتها بآلة لكانت صورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة دائما فيجب ان تعقل آلتها دائما وكانت انما
تعقلها بالصورة اليها ايا اولا فاني اشعر بذاتي بان يحصل قوى الحيوانية في قوتي الوهمية او
بالعكس وكلاهما في الجسمانية ومع هذا فلا اشعر بالآلة الجسمانية فلم يجب في العقل ان اعقل

الآلة دائما ح ط انا لا اشعر بذاتي بالآلة الحيوانية ولا القوة الحيوانية بل بذاتها فقط فان
خلطت الشعور خلطت القوى والثاني انه لا يمتنع ان يحصل القوة العقلية في القوة الموهومة
فاشعر بها واظن اني اشعر بذاتي اذ لا اميز بين هذه القوى ولا يمكن ان يقال ان القوى
العقلية لا تتعلق بها بالاجسام فلا يحصل في القوة الوهمية فانه يكون وضعا للمطلوب الاول
سبحان الله ما خطر القوة العقلية ببال الوهم الا باسمها من حيث هو مسموع س ط ما البرهان
على انه ليس بينها وبين ذاتها آلة فانه قد اخذت هذه المقدمة من غير برهان ح ط لان
هذه الآلة اما ان يكون الفاعلة القريبة وليست الفاعلة هي المدركة القريبة او يكون الموصل
وانما يوصل الى المفارق س ط قيل في بعض المواضع ما هذا لفظه يجب ان لا نتوهم انا انما نحن
الذين شاهدنا ما شاهدنا وحفظنا ما حفظنا بسبب جزء منا جسماني يحفظ وذلك لانه ان
كان يحفظ على اتصاله فينا شيء لا يتحلل منه شيء ولا يستبدل شيئا بدل ما فسد فانه ان كان هنا
مثل ذلك ففي جوهرنا ما لا يتعدى ولا يحتاج الى بدل وليس كذلك بل جميع اجزائنا يتعدى
واذا كان كذلك فكل جزء من جسدنا يستبدل بدل شيء يتحلل منه وان كان شيء يحفظ فيه موجودا
الى آخر العمر وهو عرضة للاتصال والانفصال فلا تكون له صورة واحدة بالعدد ولا يكون ايضا
مستحفظا لصورة حسية او خيالية او عقلية واحدة بالعدد فيجب ان يكون الثابت واحدا
بعينه فينا الذي لا نشك في وجوده بحسب ما بينا في جواب هذه المسألة في ورقة اخرى جوهرا
صوريا غير المادة ويكاد ان يكون هذا الجوهر يلزم منه ان لا يكون ماديا في كل حيوان وقد
يكون هو الواحد المتبدل عليه المادة بفعله او بفعل غيره او بمقاسمة بينه وبين غيره يكون
التحليل من غيره والاستبدال منه فانه لو كان صورة في المادة والمادة تتبدل اتصالها فيجب
ان تتبدل صورتها التي فيها ولا يكون فيها صورة محفوظة فلولا شيء دقيق وسر عجيب لقضي
في كل نفس انها غير متعلقة بالمادة ثم اذا نظر الى الحق من جهته علم ان هذا كيف يمكن ان يكون
وهذا الكلام في اثبات النفس وجوهريتها اذا ادعم بادي دعامه صار قويا جدا يقال في القوة
الحافظة من الانسان فانها لا شك في جسم س وقال في فصل آخر نقيض هذا والتقطيع
والتفصيل واختلاف التشكيك بسلبه وحدته الشخصية من جهة انه متميز من جملة الاشياء
التي في العالم او في جنسه فان الماء المقترب قد يكون مجموعا في اناء فيكون شخصا فيكون متفرقا
في آنية فيكون اشخاصا يجتمع ثم يجمع مرة اخرى فيكون غير الشخص الاول والاشخاص الثانية
لكنه في تصرف الاحوال تلك الماء فشخصه يميزه عن المياه الاخر ولا مانع ان يكون للشيء
شخصان من وجهين هذا كذا والفصل المتقدم مخالف لهذا فايهما يعتمد وعلى ايهما يعول
ولكن لا بد من ثبات صور الاجسام فلو انا واحدا واحسب ان الامر على هذا فلا يكون الشخص
هو الشخص الاول بعينه ولا الكيفية الثانية المنسوبة الى المزاج تلك الكيفية الاولى بعينها
بالتشخص فكيف يكون الصورتان واحدة وسوء تغير المزاج من اختلاف التقطيع والتشكيل
ومن غير هذا فلا يجب ان يكون الصورتان في الحالين واحدة س ط ثم قيل اما ان كل
صورة متعلقة بالمادة فبواسطة مزاج وللجوز ان يبقى الصورة مع تبدل المزاج وعندي انه
لا يمتنع ان يبقى صورة واحدة مع عدم امزجة وان كانت مختلفة في الاشخاص ح ط قد اشرت
عند قولي ما قلته ان سمع هو فيسلم مقدماته او يمنع او يقاوم التاليف ولا يسال عما يتصل
به من المسائل التي يشكل الحال فيها وسواء سالت عن الحيوانات او سالت عن القوى التي

للانسان مما فيه شركة مثل الانسان المصورة والذاكرة فالان ان لم نصح الى شرطي فلننزل
ان الشرط لم يجب اليه والمشروط لم يكن وحصلنا رأسا برأس ثم ما نقول في ساير الحيوانات
والنبات التي نظن ان نفوسها منطبعة في المواد محال ان يتعلق المعلول الشخصي بعلة شخصية
ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر على ان اشخاص الامزجة التي تشتد وتضعف ليست اشخاص
بنوع واحد بل كلما تغيرت الكيفية الى شدة او ضعف فقد حصل نوع آخر واذا كان وجود العلة
سابقا لوجود المعلول ووجود المعلول تال متأخر به فمن المحال ان يوجد العلة بطلت س ط
لا شك ان المزاج هو جزء العلة القابلية او ما تصير به العلة علة فما الذي يمنع ان ينوب عن
ذلك المزاج عدة امزجة ولم لا يجوز ان تكون عدة امزجة موجبة لان تكون المادة قابلة لهيئة
واحدة فانا قد نشاهد شيئا واحدا لعلل كثيرة على انه يجب ان نحقق ان كل تغير يقع في المزاج
هو نوع على حدة السابه في اي شيء هو وكيف نشاهد لشيء واحد عللا كثيرة من جنس واحد هذا
لم نشاهد ح ط والشيء الشخصي للعلة اما ان يتعلق بالشيء الشخصي الذي هو علته او لا يتعلق به
فان لم يتعلق به فليس هو بعلته وان تعلق به فمن شرط وجوده وايضا فان جزء العلة
وان لم يجعل وحده علة فاذا افتقد هو فقدت الجملة التي هي العلة وهو جزء ما فان الجزء اقدم
من الكل ثم ان كان هذا الخط وهو ا ح خ ب وطرفاه بياض هو ا واسواد هو ب
اذا نزل الى د ولم يتغير نوعه ومثل ذلك البعد لكن الى ح فاذا نزل الى ح لم يتغير ايضا نوع
ج لكن نوع ج هو نوع ا فلم يتغير نوع ا وكذلك لينزل على ذلك النمط فيبلغ الى ب ولم يتغير
نوعه على ان الكيفية تبطل لا محالة عند التغير فتحي كيفية اخرى اما ان تكون مثلها في النوع
وتخالفها لا محالة بشيء والا فلم تتغير بحسب المشابهة بل تكون الاحوال متشابهة فان كانت الكيفية
الاخرى تخالفها فاما بمعنى فصلي او بمعنى عرضي فتكون قد قارنت تلك الكيفية عارض فلا يجوز
ان تقارن الاولى وهو بحاله في كيفيته وانما تغير بمقارنته ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير
في سواديته بل في عارض لا يجعل نفس السواد متغيرا وهذا لا يمنعه فان كان يجعل نفس السواد
متبدلا في سواديته فهو اذن في الفصل س قيل ان الوجود من حيث هو عام اما ان يكون معلولا
فما قولك في وجود الحق الاول واما ان يكون غير معلول فيكون كل وجود غير معلول ثم قيل
في جوابه ان حقيقة الاول هي الواجبية ويكون الوجود العام من لوازمها فلا يكون اذن حقيقته
مشتركا فيها والكلام في الواجبية كالكلام في الوجود فان الواجبية ايضا يمكن ان يقال فيها ما قيل
في الوجود ج نقيض قوله اما ان يكون معلولا ليس واما ان يكون غير معلول بل واما ان لا يكون
معلولا ولا يلزم هذا هو انه ليس كل معلول لا ان كل وجود ليس بمعلول كقولك واما ان لا يكون
الحيوان ناطقا فمقابله هذا ثم الوجود من حيث هو عام ليس بالفعل ولا معلول لانه من حيث كذلك
معقول فقط لا وجود له في الاعيان فان عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود
فقط ومسلوب عنه كل ما مفهومه شيء غير الوجود سواء كان من حيث هو وجود الاول او وجود
غيره ثم الوجود من حيث طبيعته اي من حيث هو وجود عام يلزم واجبية الاول لان هويته
انه يجب وجوده والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته فانه لا مقوم له يشترك
فيه فيصير مركبا من مشترك وخاص س ط قد بان من البذر محرك قريب وجامع خاص
من كل واحد باشخاص الكائنات ولم يتبين ثلثة اشياء الاول انما البرهان على ان هذا الجامع
هو النفس التي هي مبدا الادراك والتحريك والتغذيه والتنمية ح ط الجامع القريب هو القوة

المصورة واما هل هي من قوى النفس الاصلية ام ليست وهل المبدا واحد فينا فليس من تلك
المسائل بل هي مسئلة خلاف مع افلاطون وقد قيل منه في كتاب الشفاء ما يجب ولم يسال
عنها في تلك المسائل بل بقيت الاجوبة على ما علم من ان المبدا فينا واحد س ط الثاني ما البرهان
على ان لها جامعا آخر غير مزاج الوالدين او قوة فيهما فانه يكفي ان يكون مزاج الوالدين يجمع ولا
يحتاج الى جامع آخر اجيب عن هذا حين بين ان المزاج الذي للمني كان مبدأه في الوالدين واما
تحيل المني الى مزاج الموضوع القريب للنفس فهو بعد مفارقة الوالدين ولا يجوز ان يكون مزاجا
للمني يكون سبب فساد نفسه الى مزاج العلقة اذ مزاجاهما مختلفان وكثير من البيض المتروك
يستحيل من غير حضانة ولا رحم حيوانا تاما وكثير من الحيوان يتولد كما يتوالد فليس لقائل ان
يقول ان المبدأ رحم الانثى اللازمة عند التوليد جنينا على ان مزاج الام ورحم الام كيفية واحدة
يفعل شبيهما في الزرع وذلك قوة متشابهة لا تاثرهما الامية متشابهة فان كان لاختلاف
القابل وجب ان يكون اختلاف الاوضاع يوجب اختلاف الخلقة في الاكثر وليس كذلك
س ط ما البرهان على ان هذا الجامع قوة لا جسم فانه لم يذكر في ١١ ورد ذلك ح ط هذا بين
اما هو به الجسم اما ان يكون من الاجسام الذاتية في العالم مثل السماء ونحوه وحين بين ان لكل
شخص مزاجا خاصا بان ان الاجسام الخارجة ليست كذلك فيجب ان يكون جسما مما تكون ويكون
حينئذ ليس بمزاج مما هو جسم بل لقوة يختص به س ثم اذا كانت المادة وعلايقها تمنع ان يكون
الشيء عقلا يلزم ان لا شيء غير المادة يمنع العقلية ح لان الشيء المتجرد الذي لا يخالطه قوة الانفعال
يكون متحققا بصورته ولوازم صورته وانما يكون الشيء عقلا من حيث هو متحقق هذا التحقيق
فان اضيف الى شيء حتى يكون صورة فيه صار ذلك الشيء عقلا به وان لم يضف الى شيء بل قام بذاته
وكان لذاته كان ذاته به عقلا ومثل هذا الشيء لا يغشي ذاته شيء غريب فلا يغشي ذاته مانع عن
هذا التجرد الذي يكون للشيء بحقيقته وما يلزم حقيقته ضرورة من احواله فان كان يغشي
ذاته مانع عن ان يكون عقلا او اي شيء كان مما من شانه ان يكون ذلك الشيء فهو شيء مقارن
لما بالقوة من شانه ان يغشي ذاته شيء غريب ومن شانه ان ينفعل وهذا هو الشيء الممنوء بالمادة
فلا بد من ان يكون المانع عن ان يكون الشيء عقلا هو المادة هذا الجواب المقترن بهذا السوال
يوجب ان لا تكون عقولنا عقولا وذلك لانها ليست هي متحققة بصورها ولوازم صورها ولا
ما كان يقبل معقولات لم يعقلها فيكون حينئذ يخالطها قوة الانفعال والانفعال للمادة فان
المجردة عنها لا تنفعل وبالجملة ان كان من شرايط ما هو عقل ان يكون متحققا بصورته ولوازم
صورته ولا يخالطه قوة الانفعال ولا يغشي ذاته شيء غريب وكانت عقولنا بخلاف ذلك
يجب ان لا يكون لنا عقل فكيف حل هذه الشبهة ح المطلوب هناك ان ذلك الشيء عقل والمقدمة
المستعملة انه لا ينفعل ولا مادة له بوجه وكل ما هو هكذا فهو عقل وليس يلزم من صدق تلك المقدمة
صدق العكس وهو ان كل ما من شانه ان يعقل فلا ينفعل ولا مادة له بوجه الحاصل فيك من
العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة وان كان ليس هو من جهة الشخص
لان احدهما يحال ليست الاخرى بتلك الحال والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في
النوع والطبيعة ولا يفارقه بالاشيا التي له وليست له فلا يفارقه بالشخص ايضا فيكون هو هو
بالشخص كما كان هو هو بالنوع وكان العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع وليس
هو هو بالشخص لان هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ويفارقه ما لا يفارق ذلك س ط لم لا يجوز

ان يكون ادراكى لذاتى لحصول ذاتى فى شئ نسبته الى ذاتى كنسبة المرآة الى البصر فادركه بواسطة
حط الذى يتوسط فيه المراة ان سلم انه يتصور فى المرآة فيحتاج مرة ثانية ان يتصور من المرآة
فى الحدقة اذ فى الشئ الباصر ما كان فيكون له صورة البصر فى البصر وصورة فى المرآة وصورة ثالثة
تصورت من المرآة فيه هى بعينها صورة البصر ان امكن ذلك لكن المنطبع فى المرآة صورة سطح
الحدقة لا غير وهى غير البصر ويطبع صورة فى حفه الزاويه من روح البصر لا فى جميع البصر
وروحه قيل ان الشئ اما ان يكون موجودا لغيره او ليس لغيره ثم قيل ان ما ليس لغيره فهو لذاته
ويشبه ان يكون بعض الاشياء موجودا مطلقا لا لذاته ولا لغيره لا حول ولا قوة الا بالله
العظيم حط لو لم يكن ذاتك موجودة لك بوجه من الوجوه لم يقل ذاتى وذات نفسك فتجعلها
مضافة اليك اضافة ما ليس بمباين ثم كل شئ له ذاته فاما ان يكون لغيره واما ان لا يكون
فان كان لغيره على ان وجوده لغيره فوجود تلك الذات لغيره وان لم يكن لها وجود فوجوده
لما هو له وان لم يكن ذاتى الالى فوجود ذاتى لى فاما كيف هذا فلعله لا يمكن التصريح به جزافا
فان امكن فلعله هذا الذى اقوله الآن حقيقة الذات لا يوجد متعينة من حيث تلك الحقيقة
بلا لوازم ولا ذات المبدأ الاول فان له لوازم صفات فهو من حيث هو حقيقة شئ ومن حيث
هو ملزوم شئ وبالجملة التى من الاصل فاللوازم شئ وهو انما تعين لا بانه حقيقة وان كان لا
شركة فيها ايضا فى الوجود بل تعين بحيث هو ملزوم اشياء كما نحن نتشخص باللواحق فيكون اذن
حقيقة الذات من حيث المعقول فى نفسها لا بشرط آخر شئ ومن حيث هو متعين شئ فيكون
هناك غيرية تحتمل الاضافة والنسبة • وجدت بخط بهمنيار فى اول رقعة تشتمل على مسائل ان
راى مولانا الاجل الرئيس السيد ادام الله علاه ان يجيب عن هذه المسائل جاريا فيه على
شريف العادة الكريمة ان شاء الله تعالى وكان الشيخ الرئيس كتب فوق الرقعة الانسان ما
يجهل اكثر مما يعرفه واذا عرف شيئا من وجه فليس يلزمه ان يعرفه من كل الوجوه ولذلك يوقع خللا
فيما يعرفه لا سيما انا مع اعترافى بالقصور واصراركم على البحث والتنقير ثم كتب الاجوبة تحت
الاسولة س ط ما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس هو كشعور سائر الحيوانات مخلوطا
فان القدر الذى قيل فيه غير مغن وما كتب فى الجواب من الاعتراف بالعجز غير مقبول اسال الله
التوفيق نحن اذا شعرنا بجملة شعرنا بها كواحد وهو مركب من احاد ونحن شاعرين بكل واحد منها من
حيث يتميز عن الآخر ويجوز ان يكون انما تمثل فينا ذلك الواحد وحده من الجملة الحقيقية والبواقى
غيب كما يجوز ان يكون حاصرة ويكون كل واحد منها مشعورا بانفراد طبيعته بحيث يجوز ان
يلحظ مجردا عن قرائنه اى لا بشرط المقارنة وبشرط اللا مقارنة معا س ط ان لم يكن فى سائر
الحيوانات جزء هو الشاعر والمشعور به فليس شئ منهما يشعر بذاته وان كان فيهما هو الشاعر
والمشعور به فله ذاته ليس فيهما شاعر ومشعور به واحدا بل الشاعر جزء من المشعور به فذلك الجزء
اذن له ذاته ح ط ونحن ايضا اذا جردنا الجزء الشاعر منا وادركناه فليس يكون حقيقة ذاتنا
فان حاله كحال عقولنا فى احوالها اذا جردناها سبحان الله لا نفهمه الا كنهه ح ط لم لا يدرك
البياض ذاته مخلوطا بما هو موجود فيه وله اسوة بذوات سائر الحيوانات فى ان لا كنهه س ط
وما السلب فى ان ذوات الحيوانات مع وجود ما لغيرها يدرك ذاتها ولا يدرك البياض ذاته
ح ط اعطاء السلب فى هذا يصعب لى معلوم ان كل ما له هوية ذاته مفارقة فهو يدرك ذاته
وليس عكس هذا بواجب ان كل ما ليس له هوية ذاته فلا يدرك ذاته فان هذا خلاف الواجب

عن الوضع الاول فليس هو عكسه ولا عكس نقيضه فليس بواجب عن الاول ولا لاحقا فى نفسه
فاما انه لم صار بعض ما ليس له ذاته يشعر بذاته شعورا غير عقلى وبعضه لا يشعر وطلب السلب
فيه فهو صعب وليس اذا جهل هذا بطل العلم بتلك القضية الاخرى لما لم يكن العلم بها موجبا
للقول بهذا س ط هذا الجواب من بابه الشيخ الكريما فى كيف تدرك ذواتنا مجردة تارة و
مخلوطا اخرى وما يدرك المخلوط يجب ان يكون قوة جسمانية وما يدرك المجرد لا يجوز ان
يكون جسمانيا ح ط ان كان الخلط عقليا ادركه منا المعنى المجرد مثل خلط المثلثية واقعه
تحت الخطين المتوازيين وان كان خلطا غير عقلى فيدركه من ذاتنا شئ غير عقلى او يمكن
ان يدركه س ط اش الذى يمكن ان يدركه ان كان تدرك الخلط العقلى فالمعنى معقول
ج ط قلت لم صارت الحيوانات الاخر لا تشعر بشعورها بذواتها من حيث الشعور فقيل
لان هذا المعنى مجرد فلا يجرده الا المجرد وهذا يحتاج الى برهان بعد ان لا يكون مبنيا على
الانقسام فان هذا معنى لا ينقسم عليها وقعت الشرط عليه ح ط الشئ من حيث هو مجرد
عن القراين كلها صالح لان يقال على كثيرين يختلفون فيه بعدد الاشخاص او عدد الاعتبارات
والكلى المجرد للعقل وما ليس فى الجسم اليس لا فان هذا هو المطلوب ولو كنت اعلم هذا لما
كنت احتاج الى هذا التطويل والاسهاب ارحكم ونفسى اعلم ان نفس الانسان تشعر بذاتها
ونفس الحيوان الآخر تشعر بذاته بوهمه فى آله وهمه كما تشعر باشياء اخرى بحسه ووهمه فى آلتهما
والشئ الذى يدرك المعنى الذى لا للحس من حيث له علاقة بالمحسوس هو الوهم فى الحيوانات وهو
الذى يدرك به النفس ذاته لا بذاته ولا فى آلته التى هى القلب بل فى آله الوهم بالوهم كما يدرك
به وبآلته معانى اخر فيكون ذاته فيه مرتين مرة فى الذ ذاته ومرة فى آله وهمه وهو مدرك من
حيث هو فى آلة الوهم • الآن قد بقى ههنا بحث آخر انه لما حصلت حقيقة النفس وان كانت
مخلوطة فى الوهم فاله الوهم هى من جهة تلك النفس كاله النفس جواب هذا من تامل الحضرة
التى من الطبع والحضرة التى فى العكس ولا ان يدل على هذا فاذن ليس شئ مما ليس له ذاته
يدرك لذاته بذاته ولا النفس الحيوان بل ربما ادرك ذاته غيره فى موضوعه وكان ذلك الغير
قوة له • قد قلت واستخرجت لكنى اوقعت فى شبهة اخرى وبقى ههنا بحث آخر لم صار بعض
قوى الجسام يدرك ما يحصل فى موضوعه من الهيأت عن غيره كالوهم وبعضه لا يدرك هذا
ايضا صداع آخر لم يجب عنه س ط ان كان التشخص للقوى الجسمانية المادة التى تعين وجودها
فيها فكيف تعين المادة وجود قوة مفارقة وكيف تشخصها المادة وحدها لا يكفى فى تشخيصها
ما لم يتعلق بها الوضع فما اختص بوضع ما اما بذاته او بعلاقة لذاته فقد يتشخص وامتنع وقوع
الشركة فيه فى آن واحد س ط وامتنع ان يكون مثله آخر يشاركه فى ذلك الوضع الواحد واحواله
ويشاركه فى ماهيته ثم يكون غيره ثم ان القوى الجسمانية لم يجب ان تتغير من حيث لها خواصها
التى لا تشارك فيها لان مزاجا تغير ح ط لم اقل يجب بل غالب الظن س ط وما يدرينا ان
ذواتنا لا تتغير من حيث هى لها خواصها التى لا تشارك فيها لان مزاجها تغير ح ط كثيرا
ما ترى المريض اذا لم يشغله مرضه بانصباب نفسه الى المرض لم ينفعل من حيث ينفعل انفعال
التغير بل عسى انفعال اعراض وكثيرا ما ترى بالخلاف على ان هذا ايضا ظن غالب لا عقد
مجزوم وقد قيل فى ذلك كل ذلك لعله المعنى س ط ما البرهان على ان التشخص يكون بعرض
لازم ح ط لما لم يتشخص الشخص بماهيته المقومة فيجب ان يتشخص بعرض وليس بعرض يلزم

ماهيته لانه مشترك فيه فبقي بعرض نظر اين خارج وليس ما تتبدل فان العلة المعينة
لا تبطل ويبقى المعلول المعين فيجب ان يكون للاحقا لا زمانه هو هذا الشخص س ط لم لا يجوز
ان يكون العرض المهيئ للمادة لقبول الصورة بعينها ح ط هذا يجوز لكن يكون مهيئا لقبول
غير الصورة المقومة لان النفس النوعية اذا اتحد بالهيولى تم النوع س ط المغتذي اذا
اتصل به الغذاء هل يتصور صورته بصورة الغذاء ام تحدث فيهما جميعا صورة اخرى وحده
وتخلع عن المغتذي صورته ح ط ان كان اللقاء على صورة المماسة فلحكم وهو الاول
وان كان على سبيل الاتصال وزوال الحدود المشتركة فلحكم آخر والله اعلم بالصواب
س ط الذي قيل قد يتصور ويحتاج في تصحيحه الى تصحيح مقدمتين اذكرهما لا فكر فيه بعد
ذلك فلعل الله يهدي ح ط قوله ان زوال المانع انما يهيئ لقبول الصورة يؤثر فيها تغير احوال
المزاج وهيأته غير مبرهن ولكن الاستقراء مما يدل على ذلك كالقوة الغضبية والشهوانية
في تغير احوالها بتغير المزاج وبالجملة يحتاج الى برهان يقرر اولا هذه المقدمة لعلي لم اقل
هذا ثم ان قلت فهو عجب احتاج ان ارجع الى نفسي اني كيف قلت فان تذكرت السبب
والا سكت فان السكوت بالناسي احسن والنطق بالذاكر وقيل ان قام النطق ورقا قام
السكوت عيا قال الشاعر وكاين ترى من صامت لك معجب زيادته او نقصه في التكلم
ولو سكت صديق لنا اول من انس لكان استر له س ط ومعنى قوله على المناسبة ثم بيان ان
ذواتنا لا تتكيف بتكيف المزاج على المناسبة ح ط لعل معنى قولي على المناسبة ان ما تعلق
وجوده بفاسد فهو عرضة للفساد وما تعلق وجوده بمتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة
ما تعلق به وجوده اظن ان معنى قولي كان هذا ثم لعل ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها
خواصها التي لا تشارك فيها لا ان مزاجا تغير ومع هذا فيجب ان ننظر في هذا وتامل
ما البرهان على ان النفوس الانسانية باقية من جهة انها ثابتة بوضع تغير احوال المادة و
امزجتها اسعى ان اعلم كيف هذا البرهان ثم احرره واصححه لنفسي ولكن الغالب على
ظني ان زوال المانع وحده انما يهيئ لقبول ما يؤثر فيه تغير المزاج في هيأته وماهيته وان كان
الاستحقاق الى مزاج فليس يتكيف بعدما يتكيف المزاج على المناسبة فليس زوال المانع وحده
يكفي في التهيئة لقبوله بل لتهيئه وجود هيئة غير مقبوله او لعل الامر ليس هكذا فيحتاج ان
افكر في هذا فمن ههنا ربما يخرج شيء وربما لم يخرج منه بل من حيث آخر الا انه لا محالة يناسبه
ويستقي من جداوله فيما اظن لعل المراد يخرج من هذا او شيء يشبهه او لعله مقاص لا يمكن فيجب
اذن ان نفكر لعل الله يهدي س ط اما الا لحقق ان الادراك هو حصول صورة المدرك
في المدرك ولا علمني ان التصور ذلك تصورا اوليا البلادة فبقي ان انبه ببعض البيانات
المنبهة فان الاوليات قد ينبه المغفل عنها ببعض المنبهات ح ط كل ما لم يتمثل لي معنى
حقيقته فلست ادركه وذلك المتمثل اما في نفس الوجود واما في انا ولو كان في نفس الوجود
لكان كل موجود قد عقلته وكل معدوم فلا ادركه ولا اتصوره والثاني ان محال فبقي انه
متمثل المعنى في ومتمثل حقيقته في س ط لم صار بعض قوى الاجسام اذا حصلت فيه هيئة
من غيره ادركها كالوهم وبعضها ليس يدركها ح ط لا ادري لا اله الا الله ويقبح بالايمة
الا قرار بالجهل ان كانت الملكة الحاصلة للنفس التي بها تخلق الصور وتركب وتحلل قوة طارية
عليها فالنفس مركبة ولا يصح البرهان المورد على انها لا تفسد فان ذلك البرهان قام على

شيء احدي الذات وان لم يكن قوة طارية عليها بل استكمالا لا تحصل لها كانت حينئذ من
حيث تفعل تنفعل ثم ما البرهان على انها ليست بقوة طارية وانها استكمال لي وكيف حل
هذا الشك ان كانت استكمالا لا قوة وما البرهان على ان عقلنا يعقل ذاته دائما وقبل ان
حصل فيه هذه الملكة ج ط النفس ليست في جوهرها مركبة بل المجموع منها ومن الملكة مركب وايضا
ان كانت استكمالا يطرا عليها كان فاعلها شيء مباين فلم يكن الفاعل والمنفعل واحدا وكان
هذا الاستكمال فاعلا في جوهر النفس صورا فكان الفاعل غير المنفعل وهذا من حيث يتصور
بها النفس استكمال ومن حيث يتصور بها ومن تاثيرها صورا عقلية على نوع ما في قوة من
حيث ليست بلازمة ذي طارية وليس عقليا يعقل ذاته دائما بل نفسنا دائمة الشعور بوجودها
فان كانت تعقل بالفعل شيئا غيره ذاتها كانت دائمة الشعور بانها تعقل ما دامت تعقل س ط
الكيفية الطارية على البصر من المبصر ما البرهان على انها تستحيل منها البصر لا على سبيل المجاورة
ج ط اليس دفعنا على داطرا ولم نقل س ط ماذا اكون فلم يتم التالي الذي هو ما نريده
ثم ان كان الحس يستحيل من المحسوس فلم لا يمنع المحسوس الضعيف ايضا من ادراك غيره من
المحسوس والاستحالة حاصلة س ط يمنع سمعا خفيا ضعيفا ثم لا يلزم اذا تحرك تحرك شيئا ان يكون
الاصغر يحرك البتة س ط ان قال قائل ان بعض الامزجة اوفق لبعض القوى وان مزاج
المشايخ اوفق للقوة العقلية فلهذا تقوى هذه القوة فيهم مزاج المشايخ اما برد او يبس واما
ضعف وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد وايضا فليس كل
شيخ هو اقوى من الشاب وليس استعمال البيان مقصودا على ان الغالب في المشايخ حكم بل
على انه لو كان القوة العقلية قوة بدنية وقاعة في البدن لكان لا يضعف البدن الا ويضعف
وقد نجد احدا ليس كذلك فالمقدم مسلوب على ان ضعف البنية ليس يكون ملايما لما
تقوم بالبنية انما يلايم لعله لما لا تقوم بالبنية س ط هل بين الضرر الذي يدخل على الحواس
من جهة الكلال على المحسوس الضعيف زمانا طويلا وبين ما يدخل عليها من جهة المحسوس
القوي وان كان الزمان يسيرا فرق وما هذا الضرر وما ذلك الضرر واي سبب لكل منهما
ج ط لعل طول الكلال يؤثر في هذا الباب لاضطراب المواد والانصباب واما العلة
فخفية خصوصا علي والله يعرفها ويكشفها برحمته س ط لم اذا اسود ناحيتها ابيض او
بيضنا جسما اسود فلا يتغير مزاجه ج ط اذا كان باللطخ ليس بالاحالة وبالمجاورة لا بالتغير
س ط الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس اذا البصرناها لا تمانع كيفية البصر كيف والجليدية
لها اشفاف ح ط وايضا فان انطباع الكيفية التي تحدث في البصر من البياض او السواد
على ما نظن ليس هو انطباعا حقيقيا بل هو كانعكاس الخضرة الى الجسم الاحمر فعلى هذا الوجه
ايضا لا تمانع كيفية البصر كما ان كيفية الخضرة المنعكسة الى الجدار لا تمانع حمرة الجدار الا انطباع
ان تحصل الكيفية في موضوع ما واما ان يكون ما دام بشيء آخر موجودا وهذا شيء آخر وكذلك
احضرار الجدار هو استحالته س ط وقد قيل ان المحسوس القوي انما يمنع من ادراك المحسوس
الضعيف لضرر يحدث في المادة وهذه الفصول المقدمة لا تؤدي الى هذا الغرض بل اذا
او من مزاج او تابع من توابع الصورة فذلك ضرر ح ط قد بان ان زوال المانع من المادة
علة لوجود صورة ما فيها فما البرهان على ان للصورة احوالا تتبع المزاج وان المزاج يعد
المادة لان يحدث في تلك الصورة اعراض حتى تتبدل تلك الاحوال بتبدل المزاج لا ادري

لو علم هذا القصر الحديث تكلم على قوله فى اول كتاب الشفاء ان الفلسفة تنقسم الى حكمة
نظرية وحكمة عملية فقد جعل الحكمة العملية فيها ايضا نظرا ومعرفة فجعل غايتهما المعرفة والحكمة
العملية عمل لا نظر وقد اجمع على هذا الاولون والاخرون ما اكثر ما وقع للناس من الغلط
باشتراك الاسما المستعملة فى تعاليم الفلسفة على اشتراكها وخصوصا حيث يقال نظري و
عملي فى مواضع مختلفة ويدل بها على دلايل مختلفة ولا اطول ما انا فيه ببيان ذلك فان
اشتهى ذلك مشته امكنه سماعه شفاها وقد وقع ذلك فى استعمال لفظ العملي مركبة بلفظ الحكمة
اعنى اذا قيل حكمة عملية فان ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين ولخفاء ذلك على ا...
هذا الاسفزائى ظن ان احد الفضايل التى هى الحكمة العملية لم يحسن من اوجب فيها التوسط
وجعل الازدياد فى معرفة الواجبات العملية ويدل رفنا امره على ان الفضايل ثلثة حكمة وشجاعة
وعفة وجعل الشجاعة والعفة واسطتين وجعل الحكمة غير واسطة واما وجه هذا الاشتراك
فان الحكماء اذا قالوا ان الفضايل ثلثة ومجموعها العدالة عنوا بذلك الفضايل الخلقية واذا
قالوا ان جماعها ينحصر فى شجاعة وعفة وحكمة فانما حصروها فى فضايل خلقية وكذلك اذا
قسموا افعالها الى شجاعة وعفة وحكمة عنوا بالحكمة فعلا يصدر على الجميل فى الامور التدبيرية
عن الخلق او عن ضبط النفس وهذه الحكمة العملية هى فضيلة خلقية بل هى ملكة تصدر عنها
الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة صدورا من غير روية وعلى سبيل ما يصدر
عن الاخلاق واذا قالوا ان من الفلسفة ما هو نظري ومنه ما هو عملي لم يذهبوا الى العمل
الخلقي فان ذلك ليس جزا من الفلسفة بوجه فان الملكة القياسية غير الملكة الخلقية بل عنوا
به معرفة الانسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر انها كم هى وما هى وما الفاضل
منها وما الردى وانها كيف تحدث من غير قصد اكتساب وانها كيف تكتسب بقصد وايضا
معرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة ما يعم الامرين بل بالجملة المعرفة بالامور التى الينا
ان يفعلها اما فينا ملكات وانفعالات واما من خارج بحسب المشاركة وهذه المعرفة ليست
غريزية بل تكتسب وانما تكتسب بنظر وبرؤية وبقياس يفيد قوانين وارا كلية وهى التى
تفيدنا ما تثبت الاخلاق والسياسات التى اذا تعلمنا ما تكون اكتسبنا معرفة وتكون حاصلة
لنا من حيث هى معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق تخلقا فلا تكون افعال الحكمة العملية الخلقية
موجودة لنا ولا ايضا الخلق ويكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية حقيقية وكل معرفة
حقيقية يقينية فهى حكمة او جزء حكمة وليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية ولا حكمة رياضية
ولا حكمة الهية فليست حكمة نظرية اذ كان اسم النظرى يخص بهذه الثلثة او ما يجمع هذه الثلثة
وبالجملة ما الغاية فيه النظر فبقى ان يكون الجزء الاخر من الفلسفة الذى هو الحكمة العملية
اذ كانت الفلسفة تنقسم الى عملي ونظري ولم تكن الفلسفة خلقا البتة بل عسى ان تكون علما
بالخلق واما الحكمة العملية التى هى احدى الفضايل الخلقية الثلثة فهى غير هذه لان تلك عمل
من الاعمال وخلق من الاخلاق ولا شي من الاعمال والاخلاق بفلسفة ولا جزء فلسفة
ومع ذلك فانها لا تساوق الحكمة العملية التى هى جزء من الفلسفة فى وجودها فان الحكمة
العملية التى هى جزء من الفلسفة تحاذى الشجاعة والعفة وهذه الحكمة الخلقية التعقلية فكما
انما اعنى الفلسفة العملية ليست شجاعة ولا عفة بل علما بهما وبغيرهما ما ليس حكمة عملية خلقية او غلط
واقع لسبب ظن الظان ان لذلك ليست حكمة عملية الحكمة العملية الخلقية بل علما بها وتعريفا اياها

وليست علما بها وحدها بل علما بها الحكمة العملية التى جزء من الفلسفة هى الحكمة العملية التى هى
جزء من العدالة وخلق لا علم وقد اوضحت الفرقان بينهما فانك اذا تعلمتها فى كتب الاخلاق
والسياسات كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية افادها مقاييس فكرية ولم تكن تلك
المعرفة احدى المعارف النظرية الثلثة ولم تكن بوجه من الوجوه عملا ولا خلقا فلم يصلح ان
تسمى غير الحكمة العملية واما ما قال انك حصلت الغاية فيهما واحدة فقد حاد عن السبيل فانى جعلت
الغاية فى احدهما نفس ما يحصل بالنظر وجعلت الغاية القصوى فى الاخر العمل بما تقتضيه الحاصل
من النظر وليس يجب ان يكون غاية الشي موجودا فى الشي فان الغايات توجد فى كثير من الامور
خارجة عما تتوجه به اليها فان الكن غير موجود فى نفس حركة البنا ولا فى شكل البيت بل وجوده
فى المستكن المبتني واعلم انا اذا قلنا حكمة عملية هى جزء من الفلسفة فنعنى بها العلم بالفضايل
العملية على الوجه الكلي ولا نعنى به الفضايل الخلقية انفسها واذا قلنا الحكمة العملية الخلقية فنعنى به
نفس الفضيلة الخلقية التى هى احد الامور التى تعلم فى ذلك العلم كيفيته وكيفية اكتسابه واذا
قلنا الحكمة العملية الفعلية فنعنى به الفعل الصادر عن خلق او ضبط نفس بعلم او بغير علم بل بتقليد
وقبول صدورا على سبيل الاتفاق س ط سئل عن قوله ان النظر فى الالفاظ تدعو اليه
الضرورة ثم قوله وليس للمنطقى من حيث هو منطقى شغل اولى بالالفاظ فعورض بان هذا
ظاهر التناقض ج ط الصنايع النظرية والصنايع العملية قد يكون فيها امور تتوجه اليها القصد
الاول ويكون الشغل الاولى موقوفا عليها ثم تقع الى غيرها اليه القصد الاولى ضرورة مثال هذا
حصول البيت فانه تستدعى امورا خارجة عن الغرض للضرورة مثل استجار الاجير واتخاذ الالات
ومثاله فى العلوم ان الغرض فى تعلم الهندسة هى الخطوط والسطوح والاشكال العقلية الحقيقية
ثم تقع الضرورة الى تخيل ذلك بخطوط هى غير خطوط ومستقيمات هى غير مستقيمات ودوائر
هى غير دواير فكر هذا او ان اتوبان الضرورة تدعوا اليه يجعل الداخل بالضرورة هو
الذى الشغل الحقيقى به والغرض الاولى فيه وبعد هذا فقد وقع سهو من جهة اخرى وسببه
اغفال فى امر العكس اما السهو فادل عليه واما الاغفال فاذ اسأسا فنبه به وذلك لانه
ليس اذا كان شيا ضروريا فى صناعة وجب ان يكون كل ضرورى فى الصناعة ذلك الشي
بل يجوز ان يكون المقصود فى الصناعة معنى اعم من ذلك الشي ومن غيره ويكون هو المقصود
الاولى ثم يحوج ضرورة التفصيل الى ان تشتغل الصناعة اشتغالا ثانيا بذلك الجزء وبعد هذا
فتامل ما قلته فى ذلك الكتاب وانظر فى وجهى الضرورة التى بينتها واعرف انهما مما
يجعلان الالفاظ موضوعا اوليا للمنطق بل يجعلانه مع انها مضطر الى معرفتها بعض اجزاء الصناعة
وانت تعلم ان بعض اجزاء الصناعة يكون الضرورة داعية فى استكمال الصناعة الى تحصيل وانه
مع ذلك لا يكون الشغل الاولى مصروفا الى ذلك البعض فعلم ان قولنا الضرورة داعية الى كذا
لا يقابل قولنا ولكن ليس الشغل الاولى به بل يجوز ان يكون به شغل ثان او يكون به بعض الشغل
او يكون داخلا عرضيا ليس به شغل ثان مختص ولا شغل اول كلى ولا جزء شغل بل يكون شيئا
لا بد منه ومن تامله لاجل ما هو الغرض الاولى باجزائه كلها مثل ما مثلت لك من استعمال الاشكال
والحروف الحسية فقد يعلم ان ذلك ضرورى ومع ذلك فليس به شغل اولى واما الاول فكالنظر
فى المخروطات فانه ضرورى فى ان تستكمل صناعة الهندسة وليس الشغل الاولى فى الهندسة
به بل بجنسه وهو المقدار فان موضوعه ذلك وهذه انواع موضوعه وانما كان كلامى فى الكتاب

الذي خُطّيت فيه مصروفا على بيان الموضوع الاوّلي للمنطق وست انه ليس نظر الالفاظ
بل النظر في الالفاظ اما داخل على سبيل ضرورة كضروره تخطيط الاشكال للحس او على انه
جزء من موضوعات الصناعة او لانه جزء من موضوعات الصناعة او لازم لموضوع الصناعة
ومن تامّل كتاب البرهان عرف الفصول بين هذه وعرف انها لا بد من تحققها وان الضرورة
تدعوا الى معرفتها وليست موضوعه للصناعة س ط قيل في بيان ان الجسم المتناهي قوته متناهية
انه متى حرّك جزء من تلك القوة جزءا من الجسم الذي يحركه الكل زمانا لا نهاية له فاما ان تقوى
الكل على تحريك ذلك الجزء زمانا لا نهاية له واما ان لا يقوى ومحال ان لا تقوى فاذن تقوى
الجزء على ما تقوى عليه الكل وهذا محال فيجب ان يكون الزمان الذي يحركه الجزء اصغر من الزمان
الذي يحركه الكل اذا ابتدئا من آن واحد واذا انقصنا هذا الزمان من زمان الكل وقدرنا
ذلك الزمان بالزمان الاخر صار هذا الثاني اقل من الاوّل فيجب ان يكون الزمان متناهيا
وهذا فيه مغالطه وذلك لان الزمان الغير المتناهي لا وجود له حتى يمكن ان نفرض فيه هذا
الفرض فان سبيل هذا الزمان وسبيل الاعداد التي لم توجد واحدة ويمكن فيه ان يكون الغير
المتناهي الذي لم ينقص منه هذا الزمان اعظم من الزمان الغير المتناهي الذي يبقى بعد ان ينقص
منه ذلك ح ط ليس الكلام في انه موجود او غير موجود بل معلوم انه في قوته يستحق ان ينقص
من الذي في قوته الذي يجوز وجوده عن تاثير قوة الكل من الطرف الثاني فهو بالقوة وفي الامكان
الذي له ناقص عن شي آخر في طرف في قوة الآخر وامكانه ان يزيد عليه وما كان كذلك فهو
متناه في الامكان وفرضناه غير متناه في حال الامكان لا في حال الفعل وهذا محال انما يجوز
ان يكون لا متناه في الامكان اكثر من الآخر اذ لم يكن احدهما محاذيا للآخر مساويا له او جزءا
منه واما اذا ساوقه وحاذاه في اتصاله او في ترتيبه او كان جزءا منه ثم انتهى طرف وفضل من
احدهما طرف آخر وجب تناهي ما يساوقه او هو جزء منه س ط ثم ان ما قيل من القوة انما تنقسم
بحسب ما فيه كلام مشهور ويجب ان يبرهن عليه ح ط الجسم البسيط ذو القوة البسيطة اما ان
يكون القوة حاصلة في جسميته او حاصلة في اطرافه كالبياض والضوء او لا في جسميته ولا في
اطرافه فان لم يكن في جسميته ولا في اطرافه فليس موجودا فيه فان كان في جسميته او في
اطرافه فاي جزء اخذته من الجسمية التي هي فيه بالذات لم يخل اما ان يوجد فيه القوة او لا توجد
فان لم توجد فذلك الجزء خالي عن القوة فليس ذلك الجسم بكليته فيه القوة بالذات واولا بل
في بعض منه وكذلك الحال اذا كانت القوة في الاطراف المنقسمة فان كان في طرف غير
منقسم كالنقطة وجب ان لا يكون موجودا في الجسم الكرى الذي لا يتعين فيه نقطة الا بعد الحركة
والقوة تكون قبل الحركة وايضا قد بيّنا ان النقطة وحدها لا تكون حاملة اولى لقوة او صورة
في كتاب النفس فليقرأ من هناك وان لم يكن القوة موجودة فيه ولا في اطرافه فليس فيه
قوة ولا تفسد هذا بتمام الشكل بان يقال انه موجود في الجسم ولا يوجد في اجزائه فان اجزاء
الشكل لا توجد في الاجزاء ولكن متشابهة للكل لان الكل تركيب لها وقد بيّنا هذا الفرقان في
كتاب الشفاء لا نطوّل ههنا القول فيه س لم صار للنفس وهو شي عقلي مجرد الذات شوق
الى العالم الحسّي ولم لم يقبل الكمال من المفارقات وما الذي يحصل لها من الحس والبدن فان
كان استعدادا فما القدر الذي تستعد به لقبول الكمالات الحقيقية بعد المفارقة وهل يرجى
لها استعداد اذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستعداد فلم لا يجوز ان يحصل لها استعداد من استعمالها
بعض الاجرام السماوية او غيرها على ما جوّز من استعمالها بعد المفارقة ح يجب ان تعلم انا
مقصّرون عن ادراك براهين الكم في هذه الاشياء بل اذا تاملنا الاحوال الموجودة ارتقينا
منها الى الكيفية الحال في الاحوال التي قبلها والذي نعلم انها ليست بكاملة وليس وجودها
ووجود المفارقات يكفيها في ان يكمل بل كانها انما تستعد باحوال تحدث لها مع مباشرة الحس
واما قدر هذا الاستعداد حتى يكمل به فامر لا احقه ولعله ان تفطن للمفارقات واما انه
هل يمكننا ان تكتسب هذا الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن فاما جسم مثل البدن فلا
واما الجسم السماوي فامر لا احقه ولا امنعه ولعله تهيأ ذلك اذا اكتسب من البدن شيئا ما
نهيأ لاستعمال الجسم السماوي ولعله لا تهيأ ذلك وبالجملة فانا نعلم ان للنفوس المفارقة بعد
المفارقة احوالا لا نقف عليها ويلزمنا الاحتياط في دار الكسب وطلب ما يمكننا من الاستعداد
س قال في بعض المواضع ان عقلية غير جوهرية بل مستفاده فما معنى ذلك ح اى كونها عقلا
بالفعل غير كونها عقلا بالقوة س اذا كان الفكر طلب الاستعداد التام للاتصال بالعقل
حتى اذا فكرت وعلمت كان لها ان تتصل متى شاءت فكيف يقع الخطاء وكيف يزول عنه وكيف
يعود اليه ح يحتاج الفكر الى الاتصال بالمبادي في احضار الحدود وتصورها واحضار الوسط
واما الترتيب فاليه وربما اجاد وربما اسا العقل الهيولاني لو كانت صورة جسمانية وكان في
الموضوع الجسماني حالت الماهية الجسمانية عن ان يقارنها كل ماهية مما تصور به اذ لا مادة جسمانية
تصلح لكل صورة مثل الاضداد والمتباينات وهيآت المقادير المختلفة والاوضاع س في
الادراك العقلي والفرق بينه وبين ما سماه المشاهدة وانه هل الى ذلك سبيل بتكلف حتى
يحصل وما المعنى الذي يسمى النهوض وبماذا يتم وما الطريق اليه وهل يجب حال المشاهدة لكل
نفس مفارقة او لبعضها دون بعض ج الادراك العقلي قد يكون حال تذكر الاوسط او
اجزاء الحد فاذا ازال ذلك الى ان يؤلف وقد يكون مع منازعة من التخيل والقوى الوهمية
ومحاذيه واما المشاهدة فالف من القوة العقلية للمعقول لا يبرح الوسط عن التمثل ولا يفتقر
فيه الى التذكر المتعلق بما يجب ولا منازع فيه قوة من يجب بل يكون متحدية مع القوة العقلية
الى فوق وتخيل المعقول على ما يتفق لها رتبة الى الصورة المحسوسة ليكون منها مطابقة في الاثبات
س حكم في بعض المواضع ان النفس اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها فانما
يكون لها من الفعل والرأي وما يليق بذلك العالم وهو عالم اتصال النفس بالمبادي التي فيها
هيئة الوجود لله فينتقش به فلا يحتاج ان يفعل فعلا من فكر او ذكر لينال به كالا بل ينفس ينتقش الوجود
كله فلا يحتاج الى طالب نقش آخر فما شرح الحال فيه ح الحدود الوسطى وما يجري مجراها الينا تحصيلها
بالفكر على سبيل تحصيل الشي المعلوم المكان والطريق بل على سبيل عداد شركة لاقتناص ما يتفق
طيرانه بقرب المكمن والتعليم المورد في كتاب القياسات هو تعليم الاعداد للشرك والمقارنة
من موضع الرجاء ولو كان على السبيل الاولى لوصل الى الحدود الوسطى متى شي بل كان الفكر
ضرب من التضرع المعد للاجابة او القبول للفيض المناسب للتمثل في الذهن من الطرفين
وما يشبههما وانما الحدود الوسطى من الفيض الالهي وربما جاءت حدسا من غير تقليب
الفكر للمناسبات وربما جاءت من غير التفات ايضا الى الطرفين وكلما كانت النفس اقل
مسافرة في بقاع المعقولات كان اقتناص الحدود الوسطى وما يشبهها اقل وكلما كانت ادرب
بتلك المسافرة كان اقتناصها اكثر وطلوعها على النفس اسهل وهذا العوق ليس الا من جانب البدن

فيرجى اذا اكمل الاستعداد دون العوق ان يكون فى غاية السهولة وليس هذا الاقتناص
الاضربا من اتصال النفس بالمبادى وقد يتيسر للنفس الواحدة ان تحطعزة اوساط معا
فلا يستبعد ان يكون للنفس السعيدة اتصال بالمفارق غير محجوب لان الحجاب انما لعقد
الاستعداد واما الجوهر المنفعل والجوهر الفاعل فلا تقتضيا ن الحجب واذا لم يقع عوق وقع
الاتصال التام فقبل مثل نقشه س ما معنى اكتساب الهية الاذعانية والاستعلائية وكيف
زوال الهيات الرديه عن النفس بعد المفارقة فانه يظن ان بطلانها لا يكون الا بالبدن
كما ان حدوثها لا يكون الا به ثم لا تخلو سبب عدم تلك الهيات اما ان يكون هية النفس
بطبيعتها او بعض الاسباب الثابتة ولو كان كذلك لما احتيج الى تزكيتها فى البدن بل يكون
كما تفارق وتتجرد تتخلص عن تلك الرداءت ويكون سواء رسخها وبقاؤها عند المفارقة
واما ان يكون سبب عدم تلك الهيات من الاسباب المتجددة كتناسخ او تجدد حركات
سمائيه والتناسخ باطل فيجب ان يكون الشى البرى عن المادة متاثرا عن الحركات السمائيه
الجسمانيه من غير توسط مادة ج نجد للنفس التى لنا حالتى صعوبة مساعدة للشهوة والغضب
وسهولة مساعدة ونجد اعمالا من الاعمال تزيد فى ذلك واخرى تزيد فى هذه ولو كانت احديهما
للنفس بذاتها لزمتها هى واتفقت فى كل نفس فاذن هى مكتسبة وانما اكتسابها عن اوله الاوهام
البدن واعماله وافعاله والى هذا القدر نعلم من طريق الان فاما الظن بان بطلانها يكون
بسبب البدن كما ان حدوثها بسببه فظاهر وغير ملايم للوجود فان شيا واحدا لا يكون سببا
لحدوث شى ولبطلانه معا الا على احد وجهين احدهما ان يكون وجوده سببا للاول وبطلانه
سببا للاخر وبهذا الوجه فيجب ان يكون فقدان البدن سببا للزوال والاخر ان يكون هو سببا
للامرين بحالين مثل الماء اذا سخن سخن واذا ابرد برد وابطل السخونه وقد يجوز ان يكون البدن
سببا للامرين من وجهين لكن ليس ذلك بواجب لانك اذا حققت وجدت الفاعل للهيئه
ليس هو البدن بل هو معد والهيئه واردة من خارج فان الهيأت الجيدة والرديه تتبع الاستعداد ات
وترد من خارج وفى هذا كلام طويل ليس يخفى على من بحث هذا البحث وهذه الهيات قابلة
للاشد والاضعف وهى مما تكون قليلا قليلا ثم تنمى مع تكثر الافعال وتضعف مع فقد الافعال
وليست مما تكون دفعه ولا مما تفقد دفعة ومن منمياتها الفكر فيها واثاره الشوق اليها وان لم
يكن فعل بدنى حركى والفيض الالهى فاسخ للعقول الرديه غاسل للاوساخ الخبيثه طبعا الا ان
يكون عايق من فقدا للاستعداد والاستعداد للضد بقا وهو يفعل الضد فاذا لم يكن المميات
المذكورة والمقاومات الحافظة للاستعداد الردى الخبيث وجب الغسل وتبديل الاعداد
ولم يجب الغسل بالكليه حتى لا يبقى اصلا اثر بل وجب الغسل المبلغ من حيث هو مبلغ ثم يسر
به الانفعال قليلا قليلا فان مثل هذا بالكثرة والمبلغ اقبل للتاثير من القلة اعنى به انكسار
الكثرة اسهل من الزائد فكان الضعف ههنا فى جانب الزيادة اى ان يصير اضعف اسهل
من ان لا يبقى قلته اى ان يبطل كونه كثيرا اسهل من ان لا يبقى قله ومثل هذا فانما يبطله السبب
قليلا قليلا وذلك زمانى ونستعين بالعرض لفقد المنميات التى لو كانت لعوقت تعويقا
تاما او غير تام ثم مع ذلك فليس يمتنع عندى ان يستعين المفارق فى ذلك بجسم من السمائيه
وبضرب من التخيل للاضداد كما ان الفكر فيها وشوقها قد كان من المنميات لذلك اضدادها
من التخيل قد يكون من المحقات ثم يجوز ان يكون هناك معاونات خفيه علينا من امور روحا

وقوى نفسانيه سمائيه فان اكثر امر الآخرة خفى علينا وبالجملة فانه انما لا يجب بطلانه دفعه
لان المادة لا تكون مستعدة اول الامر لقبول تاثير الغسل التام بل للكسر فكلما قلت حدث
استعداد اخر وقوى عليه الغاسل اكثر وكذلك على تدريج الانفعال الى ان تفقد وكما تقبل
الاشد والاضعف فليس انفعاله فى الاستحالة على هيئة واحدة سواء كان شديد المقاومة او
ضعيف المقاومة بل يكون ضرورية فى زمان فربما اسرع وربما ابطا تعلم هذا من اصول طبيعية
فى امثال هذه المسئلة س ع على اي وجه تستكمل النفس بالبدن والحواس استكمالا ما حتى تستعد
لقبول الكمال من العقل اعنى كيف تصير مطالعة المحسوسات مهياة لقبول فيض من فوق
وبالجملة كيف يصح ان تستكمل وتتشرف بما هو اخس منه فان كونه مستعدا حالة شريفة صارت النفس
بها اشرف منها وهى غير مستعدة ج هذه المعانى يصعب علينا اعتبارها برهان لم بسبب
قصورنا فانا ليس بسبب الامر فى نفسه وانما نصير الى اثبات الاحكام فيها من جهة الوجود
وطريق الان وحينئذ نتامل ايضا المقدمات الداعيه الى القول بنقايضها فنفسنا وقد نجد
الاعتبار الحق مبدأ الاحكام عقليه فاما ان يكون من شان وجود ماهيات ما فى الحس
مخلوطة ان تفعل فى العقل تلك الماهيات مقشره واما ان تعد لقبول تلك الماهيات مقشره
من مبدا اخر وكذلك الحال فى الهيأت التى تحصل للنفس من مزاولة افعال بدنية والفكر
على وجه الرغبة فيها وتفصيل الامر فى ان الحق اى الاثنين هو صعب وليس مما لا يتوصل اليه
بطلب الفكر واما ان الاخس كيف يفعل فى الاشرف فكما تفعل الصورة المادية فى الحس و
الصورة الحسية فى الخيال وكما تذهل الشهوة عن الغضب وكما يذهل الحس عن العقل وليس
يتعلق الفعل والانفعال بتميز الفاعل بشرفه عن المنفعل ولو كان كذلك لما فعل السم فى
الحيوانات بل يتعلق بقوى الفعل والانفعال واما ان الشئ اشرف جوهرا من حيث اعتبار اخر
فلا مدخل له فى الفعل والانفعال وكثير من الامور الشريفة مبادئها واسبابها امور خسيسة
تامل الكاينات وهذا الضرب من الكلام المبنى على الشرف والضعة اما خطابى واما جدلى
ان كان اقوى ولعل النفس من حيث هى مستعدة اخس من غيرها من حيث هى تلك بالفعل وليس
بعيدا ان يكون الشى فى جوهره اشرف من غيره ثم يكون بحال من احواله اخس سواء كان لازما
او لاحقا عرضيا وبالجملة فان الشئ من حيث هو مستعد انما شرف بما هو مستعد لامر اجنبى و
يغلبه باستعداده واما بمقايسة الى شى بالفعل فلعله يكون اخس منه من حيث لذلك كماله
بالفعل وهذا كماله بالقوة وان كان الكمالات والنسبة اليهما بالعكس س لم يجب ان يعقل
البسيط ما يلزم ذاته من مباديه ان كانت له مباد وان يعقل توالية ج اما اللوازم فيجب ان
تعلم ان بعضها لوازم من غير شرط خارجى وبعضها لوازم بشرط خارجى مثال الاول كون المثلث
المساوى الضلعين مساوى الزاويتين ولعل هذا يخص الاشياء فى حد محدود ومثال
الثانى كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين ومناصف الزوايا للاربع ومثالها ليست الى
غير النهاية وهذه بشرط اعتبار المعتبر واما ان يكون هناك مساواة من زوايا ما لزوايا ما
موجودة او مقادير اخرى فليس وانما الموجود هو كونه بحاله هو بها بحيث اذا فعل به كذا كان
كذا وهو كونه مثلثا وكونه مثلثا هو بحيث تتهيأ لاعتبارات لا نهاية لها واما الصفات الموجودة
فيه فغير امثال هذه الصفات التى تتبع الاعتبارات وكونها معقولة من صفاتها الموجودة
لذاتها لا للاعتبار به ويكون من لوازمها ليست من مقومات ذاتها وليس كون هذه الصفات

معقولة الا كونها موجودة فيما يوجد فيه المجرد عن المادة س العقل الهيولاني والعقل بالملكة
ليست قوى قائمة بذواتها بل العقل يقع عليها باشتراك الاسم ، لم يجب ان يتوسط بين الاول
وبين الموجودات تعقله لها حتى يجب تعقله ولم لا يكفي ذاته في صدور الاشياء عنه كما كفت
في كونها ممكنة عنه واما تاثير العقل في المتوسط لاسيما وقد علم ان ما امكن وجوده عن الاول
فيجب ان يوجد عنه لا بشرط به شئ آخر ج اذا صح ان للاول صفات لازمة لذاته وصح انه
مبدا الموجودات الخارجة عنه وصح انه لا يلزمه في بساطته الا واحد كان من الواجب ان يكون
احد اللازمين قبل الآخر وليس يسلم ان كل ما امكن وجوده عن الاول فيجب ان يوجد بلا اسطة
شئ آخر بل ما امكن وجوده عن ذاته بلا واسطة وهي صفات ذاته التي لما كانت غير مباينة لذاته
كانت معقولات بالفعل فاذا كانت الصورة هذه وجب عقله لذاته ولكونه مبدا في هويته
للاشياء وكون الاشياء الممكنة متعلقة به ومبدا معقوله وكونه عاقلا لها صفة لو كان كونه عاقلا
نفسه من شانها ان يكون علة لشئ آخر به يصير مبدأ بالفعل له الامكان من لوازم الماهية يقتضيها
كما يقتضي اشياء كثيرة مثل ما يقتضي المثلث كون زواياه مساوية لقائمتين وكما يقتضي الماهية اجزاءها
فاذا وجدت الماهية التي لا يسبقها امكانها وجدها ذلك الامكان من حيث هو موجود لا من حيث
هو مقتضى الماهية والشئ من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية فاما ان كان امكانها
يسبقها فوجوده ماهيتها وهذا اشرو بكا ديكون لما يسبقه ماهيته امكانان الاول ان كان
يعقل غيره كان ذلك منعا له فان لا يبصر بعض الاشياء خير من ان يبصر يريد بذلك ان كان
يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول الى معقول فدوامه غير ذاتي له بل على سبيل الانفعال بامر
خارج والفصل الاخير لعله يعني به الجزئيات من حيث هي جزئية ويكون متعقلها متجدد الحال
اذا عقلها من حيث هي جزئية وادراك امثال هذه الاشياء اخس من لا ادراكها فانه ليس
الشرف للادراك من حيث هو ادراك ، التعب الم اثاره حركة غير طبيعية والالم ادراك لامر
غير مناسب للطبيعة والانفعال غير مناسب لطبيعة الاول س من اين وقع اختلاف المفارقات
في ذواتها ودرجاتها وكمالاتها حتى انتهى الى النفس الانسانية التي لا كمال لها بالفعل وهل يحتاج
بعد كون الذات مفارقة للمادة الى شئ آخر به تصير عاقلة او معقولة ج الامور المفارقة قوى وماهيات
مختلفة يصدر عنها افعال مختلفة تشترك في لازم وعارض وهو انها مجردة عن الماهية ولواحقها
المانعة عن ان يكون الشئ معقولا وكما علم في مواضع اخر اشتراك القوى والماهيات بل الجواهر
والاعراض في امور لازمة وعارضة والقوى والاحوال غير المفارقة هي ماهيات مختلفة قد
تصدر عنها افعال مختلفة تشترك في انها غير مجردة وهو لازم يتبع ماهيتها والاختلاف قد يقع
لماهية الاشيا المختلفة وقد يقع لاسباب خارجة فيكون في اللواحق لا في الماهية ويجب ان يسال
من اين يقع الاختلاف في الاشيا التي تتفق في الماهية الخاصة او المشتركة فيطلب علل اختلافها
واما الاشيا المختلفة في ذواتها لذواتها المتفقة في لوازم لها وتوابع للذات فلا يسال عن علل
اختلافها لاسيما اذا لم يكن مركبة من اجناس وفصول فيكون اجناسها طبيعة متفقة عرض لها
بالفصول اختلاف فتطلب فصولها ولا تطلب علل لحوق الفصول لطبيعتها المشتركة لان اللواحق
توابع للفصول كما ان اللوازم توابع للماهيات وانما يسال عن اختلاف يقع بعد الاتفاق وهذه
الاختلافات فتبعتها طابع اللوازم التي اتفقت فيها س كيف يصح ان يحصل للنفس معلومات
غير متناهية لها ترتب لا محالة فانها متادية عن اسباب بعد اسباب على ترتب لاسيما وقد حكم

في بعض المواضع انه ليس للواحد البسيط نسبة الى الكثرة بوجه من الوجوه تكون معا لا ترتيب فيه
بل انما يعقل الماهية الثانية بسبب انها يلزم الماهية الاولى واما من حيث لا يلازم فيها فلا
يعقل تفاريق متكثرة لا ينتظم بينها نظام واحد الحق انه لا يعقل تفاريق مختلفة العقل الحقيقي
الا بالنسبة الى واحد وعلى نظم يرتفع اليه ثم يجوز ان يكون نظمان او ثلثة يرتفع اليه باختلاف
وقوع النسبة بين اجزاء الكثرة المنشعبة على نظام محدود عن مبدا واحد لكن قد يعرض الخروج
عن النظام من سببين وذلك فينا احدهما اختلاف طريقي برهان لم وما اشبهه وبرهان ان
وما اشبهه والثاني انا ناخذ مبادي كثيرة من الحس وما يجري مجرى الحس ولعل الطريقين اذا
استعمل فيهما التحليل التام طريق واحد وان كان ليس كل برهان ان فمقدماته حسية او اعتبارية
فان كان ا يوجب ب وب يوجب ج وج يوجب د وايضا ب بوجه من الوجوه يوجب من
جهته ه وح يوجب من جهته د امكن ان يركب هذا النظام بذلك النظام فيحدث نظام آخر
ايضا في هو عقل صرف ايضا ليس على احد الوجهين المذكورين او ثالث ان كان لهما ثالث
ولعل هذا الثالث هو ان من اللواحق ما لا يكون موجودة للشئ بالفعل بل اذا اعتبر واضيف
في الاعتبار الى غيره فيكون حينئذ هي اللواحق التي هي بالقوة غير متناهية كما ان لواحق زوايا
المثلث بالقياس الى تضعيف القائمتين الى غير نهاية غير متناهية وان كان لهذه اللواحق
نظام ايضا في القوة كما لتلك بالفعل فيكون هذا سببا آخر ثالثا س ط حقيقة واحدة ومعنى
واحد لا يوجد لشئ واحد مرتين ونحن اذا عقلنا انفسنا او نفس زيد او النفس على الاطلاق
فانه لا يحصل لنا صورة النفس مرة اخرى بل انما تختلف بالاعراض ويلزم هذا الاشياء منها اني
في حال ما اعقل نفس زيد اما ان لا اعقل نفسي او اعقل نفسي ونفس غيري فاكون انا في حالة
واحدة انا وغيري جميعا اذ صورة النفس مرة واحدة تلحقها اعراضي واعراض غيري ، نفس
زيد من حيث هي جزئية لا تعقل بل تتخيل بجزء من آلة التخيل واذا اخذت من حيث خواصها يكون
في حكم الكلي لكن اخص من النفس التي هي على الاطلاق والنفس على الاطلاق جزء صورة نفسي
وجزء صورة نفس اخص من النفس مطلقا بخواصها وهي وحدها معنى النفس مطلقا ومن
حيث يحتمل ان يقال على كثيرين فهي نفس كلية عامة ومن حيث عدم من الخواص نفس زيد لا من
حيث هي جزئية ومن حيث خواص اخرى نفسي انا ويكون هي نفسي للجميع ما قارنها بل ببعضها
ويكون بالجميع نفسي مصورة بصورها ويكون بعض عوارض نفسي مقيدة لازمة لها في وجود
خارج لزوم المشخص نفس زيد ماخوذة كلية لا من حيث جزئيتها س واذا عقلت النفس
بالمعنى العام اكون حينئذ نفسا على الاطلاق لا نفسا مخصصة شخصية فاكون كل نفس اذن
فرق بين المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الكلية فان الكلية التي يقال على كل نفس لها اعتبار آخر
واحدهما جزء نفسي والآخر ليس س سل بعده وكيف ادرك المعنى العام من النفس وانا اكون
في تلك الحالة اشعر ايضا بنفسي الشخصية ج ط لا مانع عن ان تشعر بشئ وبجزء ما بيانها اخذوه
مسلما من ان كل حركة تحتاج الى محرك خاص من الحركات المفارقة لانه يظن انه يجوز ان يكون المستمي
الواحد محرك كثير من المستمي الواحد محرك بالارادة تحريكا متشابها واما الطبيعة فتحركها بحسب
ما تحتمل واذا اختلفت الحركات الارادية فالمحرك غير واحد وكثرة الحركات المفارقة لم تثبت من
هذه الجهة فقط بل من جهة ان المبدا الاول لا يكون القريب منه الا واحدا فان كان جسما لم تكون
من الجسم جسم وان كانت صورة جسمانية لم تكون من صورة جسمانية جسم ولا صورة جسمانية

تدبين ذلک فبقى ان يكون مفارقا يكون عنه جسم والجسم الآخر يكون عن مفارق آخر ويجب
ان نستند الى الاولى ونعتبر فى هذه الاشياء غير برهان ان وغير الاستدلال من الموجود على
ما يجب ان يكون عليه الامر السابق ماسان انه يحتاج مع المستمى المفارق الى مزاول للحركة اذ الجرم
لا يصلح لذلک هذا قد تبين بان الامر الكلى الواحد لا يحدث عنه جزئيات متجردة وايضا فان
المحرک على انه مستمى يحتاج الى مشته ومتسوق وذلک ارادى فقد ثبت ان الحركة السماوية ارادية
وان تلک الارادة ليست لنفس الحركة قد تبين هذا بل لغاية والمحرک على انه مستمى ليس هو المستحرک
س تتم القول فى انه لو كانت السماء كثيرة لكانت مباديها كثيرة ولا يجوز بل مبداها واحد فاذن
السماء واحدة وبيان انه يجب ان يكون للعالم مع كثرة ما فيه من الاجزاء بد وواحدا ان مبدا
الوجود كله واحد فذلک بيّن من طريقة فنعنى عن تكلف غيره واذا كان المبدا واحدا استحال
عنه الا النظام واحد ولان نستعمل هذا البرهان وهو اجود من ان نستعمل عكسه الا نح ما بيان
ان كل جسم غير متناه فلا يكون قوته متناهيه لان كل جزء منه فله قوة بحسبها مقوى عليه واذا اجزاؤه
المتساويه غير متناهيه بالقوة فالمقوى عليها بها المتساوى غير متناه بالقوة فالمقوى بالقوة
بجميع الجسم غير متناه بالقوة وانما قلنا المتساوى لانها اذا كانت الى الصغر كان الكل المتوهم لها
ممكنا ان يكون متناهيا س قوله الحركة فى الزمان كالعشرة الاعراض فى العشر سج لانه عدد لها التغير
والاستحالة س لم لا يجوز ان يكون سببا للزمان س لانه لا اتصال لها ابدا س كيف يصير الزمان
سببا لاتصال الحركة سج لان المتصل بذاته سبب للمتصل بغيره لان الكم بالذات سبب لاتصال
الحركة س فرق بين ان يقول ان الزمان مقدار لكل حركة وبين ان تقول ان الزمان هيئة متعلقة
بكل حركة وايضا فرق بين ان يقال ان ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العروض لها وبين ان
يقال ان ذات الحركة متعلق بها الزمان على سبيل الزمان يعرض لها الاول معناه ان الزمان يتعلق
بحركة واحدة فى وجوده ما ثم يقدر كل حركة انما يصير المعلول سببا لوجود العلة فى النفس مع استحالة
ان يكون المعلول سببا لوجود العلة لان المقدمات هى معدات للنفس فى قبول النتيجة والمعد لا يجب
ان يكون متقدما بالطبع والامر فى التذكر كذلک العين انما لا تدرک المعقولات لا لانها عين بل
لانها جسم والدليل على ذلک ساير الحواس وجود زيد الجزوى علة لعلمى به فلهذا يبطل مع بطلانه
فان قيل فهل نعلم الاول انه الآن معدوم فنقول انه يعلم عدمه كما نعلم الآن فانه نعلم الآن لا من حيث
هو مشار اليه فهذا كما يقال انه هل نعلم ان هذا الآن موجود من حيث هو مشار اليه فيقال الا لا يصح
ان يكون القوة معنى فعليا او وجودا فعليا طبيعة القوة عدمية طبيعة الفعل وجودية النفس
بعد المفارقة لا شک انها تشعر بذاتها لان شعورها بذاتها ليست بالة جسمانية فيكون التذاذ
وتاذيها بذاتها بحسب كمالها ونقصانها وهى فيما بين عرض لا نهاية له اللذة يكون بالمشاهدة
والمشاهدة بان يشتغل النفس بقوة واحدة ويستغرقه واحدة دون سايرها وهذا لا يكون
فى حال الحيوة فلهذا لا يلتذ الانسان بكماله ولا يالم بنقصانه الا بعد الموت النفس ما دامت
فى البدن لا تخلو من ان تشعر بغيرها مع شعورها بذاتها او لا تخلو من استعمال قوة اخرى
من القوى النباتيه مع شعورها بذاتها فلا يكون فارغة البتة لوازم العقول الفعالة ان كانت
معقولات جواهر كانت علل الاجرام الواجبيه مطلقا كالوجود ويجوز ان يكون واجبيه بعلة
فليس هو معلوله واجب بل لان لذاته واجب نسبة النفس الى الصور المعقولة كنسبة المادة الى
الصور بوجه ما وان كان بينهما خلاف كما ذكر فى كتاب المبدأ والمعاد واما نسبتها الى العقل

الهيولانى والعقل بالفعل اعنى الملكة فبخلاف نسبة المادة الى الصورة لانا متى رفعنا
عنها العقلين بقيت النفس حاملة اعنى غير مستعدة لقبول الصور المعقولة وفى المادة ان
رفعنا عنها الصورة بقيت مستعدة لقبولها فالفعل الهيولانى جوهرى للنفس كما ان استعداد
المادة لقبول الصورة جوهرى لها لو كان الوجود محمولا على ما تحته حمل الجنس لكان وجب ان
تتميز ما تحته بعضه عن بعض بفصل ولو كان كذلک لكان وجب ان يتميز واجب الوجود بذاته
عن غيره بفصله ولو كان كذلک لكان الفصل يفيد حقيقة الجنس ولكان واجب الوجود بذاته
مركبا من جنس وفصل وكل هذا محال فالمقدم محال وهو ان الوجود جنس فبقى ان يكون لازما
غير مقوم وايضا لان الوجود يحمل على ما تحته بالتشكيک فيجب ان يكون تميز كل واحد من الموجودات
عن الآخر بذاته كالسواد عن المقدار ومثل هذين لا يشتركان فى علم مقوم بل ربما اشتركا
فى لازم غير مقوم واما ان تميز احدهما عن الآخر بصفة فان كانت الصفة ذاتيه فهى فصل
ولا محالة يكون المشترک فيه جنسا وان كانت الصفة غير ذاتيه فهى اما خاصة وعرض لازم
واما عرض عام لو كان الوجود يقع على ما يقع عليه باشتراک الاسم لما كان لقولنا الشئ لا يخرج
عن طرفى النقيض معنى وحقيقة هذا انه ما كان شيئين طرفان فكان الشئ لا يخرج عنهما
س ط واجبيه الانسان لم تقدم ان لم يجز ان يقارنها جواز العدم وواجبيه الانسان
واجبيه بشرط ولا يقارنها جواز العدم مع ذلک الشرط ح ط بل جواز العدم مطلقا لانها
ليست واجبيه مطلقة بل بشرط وجود العلة فالواجبيه المطلقة لا تقارن جواز العدم مطلقا
والتى بشرط مع ذلک الشرط س ط لم لا يجوز ان يكون الصورة الحاصلة فى المدرک غير صورة المدرک
لكنها مؤدية الى ادراكها او استحالة وتغير يعرض فى العقل يؤدى الى ادراک الصورة كالشمس التى
تلون ما يقع عليها من الاجسام بالوان مختلفة وليس لها لون ح ط من الجائز هذا فانه قد
تعرض للعقل تصورات واشياء كالاستحالة الى ان يحصل له معنى المعقول فاذا حصل له معنى
المعقول فذلک حقيقة المعقول وحقيقة المعقول ماهيته فهناک هو يدرک المعقول س ط
قيل ان واجب الوجود فى ادراكه لذاته له ذاته ومعنى ذلک ان شيئا من الاشياء لا يتعين وجوده
الا بلوازم واعراض فهذا المتعين الوجود يحصل لتلک الحقيقة هل هناک اثنينية ام لا ح ط
انما يتعين وجود الشخص بلوازمه واعراضه اذا كانت حقيقته نوعية تحتمل الشركة فيها بوجه من
الاحتمال واما الحقيقة التى لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تفتقر فى التعين الى اللوازم والاعراض
وان كانت له لوازم س ط لم صار بعض القوى يدرک وبعضها لا يدرک وما جوابه ج لا ادرى
هذا شئ لست احصله بعد والذى اظنه هو ان الادراک هو تحصيل ما لصورة الشئ حقيقته
على نحو من كليته او جزئيته على انه لا يخلو المدرک لنفسه شئ له اضافة ما اليه ما ينتزع عنه او
يلقى عليه واذا كانت القوة هى المبدا الاول للجسم او لغير الجسم به يصير قابلا حافظا لمثل
هذه الصورة لا بالعرض كالفاعل بوجه ما ويكون بحيث لو لا هو لما كان الشئ بهذه الصفة
وان عدم ساير لواحق الشئ فهو الذى اليه ينقل او عنه تلک الحقيقة فهو القوة التى بها تدرک
والمدرک لذاته هو اولى بان يكون له هذه الصفة من نفسه لا بالعرض وذلک انا لم يكن
وجوده بغيره وعندى انى وانت اذا تاملنا هذا وفكرنا فيه خرج المطلوب الا انى بعد لم
اخض فيه الراى س ط ما البرهان على انا قد نشعر بذواتنا شعورا عقليا لا باله جسمانية
او بقوة وهميه ح ط هذا بارد مكرر والبرهان عليه انا امكننا تجريد المعنى الكلى من ذواتنا

وتعقله وايضا ان كانت تلك الآلة الجسمانية فيها قوام حقيقة ذاتنا وجب ان لا نشعر
بذواتنا البتة الا مخلوطة وان لم يكن وجب ان تكون تلك الصورة تأدت اخرى الى ذواتنا
فيتكرر ذواتنا في ذواتنا واما ادراك الحيوان لذاته ان كان هناك شعورا بذاته وهو
الصحيح فبالوهم في مقر القوة الدراكة الباطنة التي لها مخلوطا غير ممكن التفصيل والتجريد
والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الاولى فان الوهم لا يتوهم ذاته ولا يثبته ولا يشعر به
س ط ان لقائل ان يقول ان صور هذه العناصر من شانها ان تدرك او تجذب المقناطيس
الا ان المانع هذه الكيفيات فاذا كسرت ادركت كما ان القوى البدنية او القوة الموجودة
في المقناطيس وغيرها لا تعمل الا بواسطة ذلك المزاج ويكاد ان تكون هذه الشبهة قريبة
من مذاهب الكمون ان كانت صور العناصر تفعل ذلك فالمزاج الغالب مانع وانكساره
زوال المانع فيجب ان يكون كل واحد منها اذا نقص لنفسه ومزاجه يصح منه ذلك فاما الاجتماع
فلا اثر له في هذا الان المجتمعات اما ان تحدث منها شئ غيرها فتكون قد استحالت واما
ان لا يكون الا الاجتماع واجتماع العلل وافتراقها اذا لم يكن استحالة سواء ليس شخص البتة علة
لتشخص بل علة لتحريك المادة واصلاحها ما دامت المادة تتحرك وتاخذ في الصلاح فاذا استقر
كان شبه الوقوف على الصلاح وسبب الصورة الشخصية غير الشخص الاول اما في شئ راسخ في
طبيعة التشخص واما شئ من خارج ح ليس يلزم من كون الشئ علة لوجود ما ان يكون علة لكل
وجود حتى يصير ايضا علة لذاته ولا ايضا يلزم اذا كان الشئ علة لشئ ان يكون علة لذاته ح
اول العقول علة لما بعده ولا يشترك ما ليس بموجود في افادة الوجود ح س لو كانت النفس
الانسانية منطبعة في البدن لكان يضعف فعلها مع ضعف البدن ولزوم التالي للمقدم
ظاهر او في حكم الظاهر لكنها قد لا تضعف وتحقيق نقيض التالي من المشاهدة ولا سبيل اليه
الا من هذا الوجه ولست ادري هل تدل المشاهدة على صدق هذه القضية ام لا ج نحن
نشاهد احوالا بدنية تضعف لها البدن والعقل ثابت يفعل فعله بلا ضعف فيه ولا قصور
او نقصان وليس دلالة المشاهدة اكثر من ذلك ٭ الذي يدرك شيئا فان المدرك يحصل فيه
سواء كان مخلوطا او غير مخلوط وذات الحمار اذا ادركها مخلوطة فلا بد من ان يحصل فيه مع ما يختلط
به فاذن على جميع الاحوال للحمار ذاته موجودة له وذاته مرة واحدة فذاته ايضا مجردة وهذا
ما لا يمكن ان يجحد ٭ ليس يكفي كون الشئ مدركا ان يحصل حقيقته كيف كان والا لادرك الحائط
بياضه بل ان يكون مجردا او في حكم المجرد اذا كان ما يلاقيه ويقارنه لا يمنعه عن ان يكون مجردا
مشتركا فيه وهذا الفرق كتبته في الجزء الصغير فليتامل وليستعمل الامور الماضية للامور المستقبلة
معنى الشئ الذي هو الموضوع للمعقول س ط هو المجرد او في حكمه كم يقول هذا والذي قال في الفرق
بين شعورنا بذواتنا وشعور الحيوانات الاخر بها غير كاف وذلك لانه ليس اذا شعرنا بجملة
كانها واحدة وانها مركبة من احاد نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر يلزم
ان يكون وجود تلك الجملة على ما يشعر به والا كان يلزم ان يكون تلك الاحاد موجودة متميزة مفردة
وايضا موجودة غير متميزة وهذا محال فانا شعرنا بذواتنا جملة واحدة ثم نفرض اجزاء لتلك
الجملة متميزة فلم يلزم ان يكون وجودها متميزة فمعنى هذا التفصيل هو شئ نفعله ونفرضه
وما عليه الوجود نحن نعرف ذلك وهذا شك يوهم غير الكهنة ايضا فبأي برهان يمكن ان يحقق
ان شعورنا بذواتنا ليس هو شعور مخلوط يجب ان لا يكون المعنى مخلوطا بما يمنع كونه حقيقة معنى

من اللواحق المادية او غيرها فحينئذ اذا ركب منها جملة ومن غيرها مثلها كانت الجملة
مهياة ان يعني احادها بذواتها وان لم يوجد جزء شئ واما اذا لم يكن الا آخر شئ ولا على انه
جزء شئ وادرك كذلك اي وحصل كذلك ولم يحصل حصوله لنفسه لم يكن مدركا لنفسه فلم
يكن على ما شرطنا اعلم ان ما له ذاته قبله حقيقة معناه بتحصيلها فهو مدرك لذاته ولا حقيقة
تحصله بذاتها فادراكه عقلي واما ما ليس له ذاته بل هو ولغيره وندرك ذاته جزءا من صورة
مخلوطة هي غير ذاته تلك الصورة تمثلت في ذاته فيكون مدركا لذاته لكن لا يكون ادراكه
معنويا عقليا وكل ما له وجود ذاته فهو مدرك ادراكا عقليا ومدرك وليس يلزم في كل
مدرك ان يكون له وجود ذاته الا اذا كانت ذاته له غير مخلوطة بموضوع واحواله ونحن ايضا
ليس كلما ادركنا ذواتنا عقلنا ذواتنا بل قد ندركها جزءا من صورة تتمثل فينا فيكون مدركة
لنا غير معقولة س ط قيل ان الواحد يلزم عنه واحد فانه لو كان من حيث يلزم عنه ا يلزم
عنه ب كان يلزم عنه ليس ا وهذا خلف وهذا لو قيل انه ليس يلزم عنه ا لكان خلفا لكن
لا نسلم ان قيل يلزم عنه ليس ا فاذن هذا الخلف غير واجب ح ط معقول يلزم عنه ب غير
معقول انه ليس يلزم عنه ا فوجود حيث يلزم عنه ب غير وجود حيث يلزم عنه ا لما ذا حيث
يلزم عنه ا ليس هو الحيث الذي يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه ب فليس من الحيث الذي
يلزم عنه ا س ط الجواب الذي كتب في كون الشئ مدركا لذاته ان يكون موجود الذات لذاته لا ان
يكون كنهه حاصلا له ولم يكن على ما سمعته منه فليتمم ما وعدته ح ط كون الشئ مدركا لذاته ادراكا
عقليا ان حقيقة ذاته تكون له وكون الشئ مدركا لذاته مطلقا غير هذا وكلامنا كان في كون
المفارقات عقولا فلم نذكر هذا س ط قيل ان المحرك القريب للفلك يجب ان يكون متغيرا ح ط
ولو كان كذلك لكانت طبيعة الارض في تحريكها الى الوسط متغيرة وقد اثبت في الطبيعيات
ان الحركة الفلكية ايضا ميلا فلم لا يجوز ان يكون ذلك التغير انما يعرض في الميل لا في المحرك
الارض في تحريكها الى الوسط متشددة الميل لا تتوقف وذلك تغير على انه كان يجوز ان يكون
الارض غير متغيره وتحرك لان تحريكها لا لطباعها بل لطباعها وقرينته مفارقة على حد من قرب
وبعد وذلك مما يكون على التبدل دائما فيكون سبب التحريك متغيرا وان كان جزء منه وهو
الفاعل للحركة غير متبدل لكنه في كل حال يفعل حركة اخرى لانه حصل في موضع آخر ذلك الوضع
له غير طبيعي فهو في تغير من الموجب وان ست نحالهم الميل الذي يجعل للفلك متبدل فيحتاج
الى سبب متبدل ايضا س ط ثم ما البرهان على ان ذلك التغير هو التخيل ومتى ظهر ان محرك الفلك
يجب ان يكون ارادية الا بهذا البرهان الذي هو مشكوك فيه فلو كان قد ظهر هذا لكنا مستغنين
عن طلب هذا البرهان ح ط قد بين هذا في مواضع آخر بالتحقيق ان يكون الشئ متحركا ليس
هو ان يكون محركا ولا هو مقوم له والا كان كل متحرك يلزم ان يكون محركا ولا هو لازم له حتى
يكون كونه محركا يلزمه كونه متحركا او كونه متحركا يلزمه ان يكون محركا ولا العرض ما قلنا فاذن مقارنة
ان الشئ محرك لان الشئ متحرك مقارنة امر عارض لا لمقوم ولا لازم مطلق واذا كان كذلك لم يكن
المبدأ الذي به يكون الشئ محركا كان ذاته او قوة لذاته هو المبدأ الذي به يكون الشئ متحركا وكلاهما
فيهما الاقتران الا بالعرض فيكون اذن في كل شئ مبدأ انه محرك وهو الجهة والحيثية التي هو بها
محرك غير مبدأ انه متحرك وهو الجهة والحيثية التي هو بها محرك متحرك والمحرك ذاته هو متحرك
وكل متحرك فمبدأ انه متحرك غير مبدأ انه محرك بالذات وكل ما كان مبدأ انه محرك غير مبدأ انه

متحرك فانه تحرك بغيرما به يتحرك فالمحرك ذاته تحرك ذاته بغيرما به تتحرك ولا شي مما هو محرك
ذاته فبذاته فانه تحرك ذاته بغيرما به تتحرك وكل ما حرك ذاته بغيرما به تحرك فليس محركا
لذاته بذاته س ط فان قال قائل انه ليس من المستحيل ان يكون للجسم قوة على ما يلزم وجود
ذلك الجسم ثم يكون ذلك الجسم ما من شانه ان يبقى دايما فيصدر عنه التحريك ج ط قيل الابل
هو مستحيل لما برهن عليه من امتناع وجود مثل هذه القوه س ط وقيل انا نشاهد الارض لو بقيت
دايما ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دايم ح ط السكون عدم وليس فعلا
وليس مما ينقسم الا بالزمان وكذلك ليس لا يتناهى الا بالزمان وذلك الزمان قد يوجد عن
قوة اخرى هي فاعلة الحركه فليس يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل ولو لا صدر فعل كا
كونه غير متناه عن تلك القوه بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون
السكون غير متناه لا بذاته س ط والذي قال ان المحرك غير المتناهي القوة الغير الجسماني الذي
يحرك جسما الخلو اما ان يفيد حركة واما ان يفيد قوة بها تحرك فان افاد قوة فقد افاد قوة غير
متناهيه للجسم فيلزمها ان ينقسم ويعرض ما ذكرتم وان افاد حركة فقط وهو قبر ولم يكن ايضا
للجسم قوة تحرك غير القوة المفارقه وهذا غير مستمر فانا نعلم ان لكل جسم قوة محركة حتى للافلاك
ح ط لم تفد قوة غير متناهية وذلك لانه عند المساعدة تكون تلك القوة مما لا تبقى بذاتها
بل هي متعلقة بما تفيدها فلولا ذلك لم تبق غير متناه فيفعل غير متناه واما على سبيل الحقيقه
فان الانفعال الذي يعرض لهذا الجسم في نفسه حتى تحركه هو تخيل بعد تخيل متصل يعرض
عن ذلك المفارق فيتصل ثم يتصل معه الحركه ولا يكون شيا واحدا مستقرا س ط ان هذا
البرهان الذي ادعيتم انما قام على قوة غير متناهيه تحرك جسما غريبا خارجا عنه ولم يقم على
قوة غير متناهيه تحرك الجسم الذي هي فيه ج ط البرهان على الامرين واحد فان الاعتماد
فيه على فرض مقدم يتلوه تال كما بين س ط يحتاج الى برهان على ان الانسانيه اذا كانت
موجودة لزيد لمعنى الانسانيه ولانها انسانيه يستحيل ان يوجد لعمر فاما ان يقال ان عمر هو زيد
وهذا ليس بصحيح لان الموجب في الشكل الثاني لا ينتج واما ان يبين بالشكل الاول وهذا
لا يمكن لان الكبرى وهي وكل ما هو انسانيه فهو زيد لا يصح اذ هو نفس المطلوب واما ان يبين
استحالة ذلك بوسط اخر ج ط اذا كانت الانسانيه لانها انسانية هي لزيد فكل انسانيه فهي لزيد
واذا كان عمر انسانا وكل انسان لانه انسان زيد فكل انسان زيد فعمر وزيد س ط قيل فيما
بعد الطبيعة ان الجوهر والكمية والكيفية وساير الاجناس كالانواع للوجود ولم ادر كيف كان
انقسامه الى هذه الانواع ثم قيل ان القوة والفعل والعلية والهوهويه والغيريه من عوارض
الوجود الذاتيه فلم اعقل انها كيف تبين عرضيتها للوجود ولزومها له ثم قيل ان الموجود الواجب
الاول لا يعني بذلك الوجود هذا الوجود بل هما من الاسماء المشتركه واذا كان كذلك لم يكن
النظر في المبدا الاول داخلا في جملة علم ما بعد الطبيعة لان الموجود يعم العشره باسمه وحده وان لم
يكن كعموم الجنس فهي له كالانواع وليست انواعا للعوارض الذاتيه قد علم حالها من كتاب البرهان
انها الامور التي تعرض للشي لذاته لا لامر اخص منه او اعم منه وهي المطلوبات في البراهين ثم الموجود
يلزمه ان يكون بالقوة والفعل وان يكون هو هو وغيره وان يكون علة ومعلولا لا لامر اعم من الوجود
كما يعرض البياض للانسان ولا لامر اخص من الموجود كالموجود المحسوس او الموجود المكمم كما يعرض
الضحك للحيوان فهو اذن من عوارضه الذاتيه واما وقوع الوجود على الاول وعلى ما بعده فليس

من الالفاظ المشتركه بل من الالفاظ المشككة وقد يدخل في علم واحد مسميات الاسم المشكك
س ط موضوع العلم الطبيعي الجسم بما هو متحرك وساكن وقد ينظر الطبيعي في اللانهاية و
ساير ما للجسم من جهة ما له كم ودخول علم النفس في جملة علم ما بعد الطبيعة من اطراف
الاشياء ثم ان قولنا كمال لجسم هو محمول اي شي فانه لا يجوز ان يكون محمول جوهر النفس بل كانه
محمول لكونه ذا كمال ح ط العلم الطبيعي ليس ينظر في اللانهاية من جهة ما له كم مطلقا الا على
سبيل دخال علم غريب بل ينظر فيه من جهة ان غير المتناهي هل يتحرك او هل يسكن او يزيد
وينقص وكيف يقبل الاجسام القسمة المفرقة واما القول في ان الجسم لا يتركب مما لا يتجزى
وانه لا يجوز ان يكون متناهيا لا من طريق الحركة والسكون فليس بطبيعي ولذلك تكلم في الثاني
منهما في كتاب ما بعد الطبيعة الفيلسوف والنفس من جهة ما هي محركة للبدن وفاعلة به ينظر
فيه الطبيعي واما النظر في جوهرها فالاولى ان ينظر فيه الالهي الا انه اريد ان يتكلم فيه في اجزاء
الطبيعي كانه خلوص بها الى الالهي واما كونه كمال لجسم طبيعي فهو محمول على النفس النباتيه والحيوانيه
على الاطلاق وعلى النفس الانسانيه من حيث هي نفس انسان لا من حيث هي نفس والكمال
يحمل على النفس الناطقة من هي نفس انسانيه كما يحمل المولود على الانسان فانه من لوازمه التي توجد
في اول وجوده س ط قوله في كتاب البرهان ان المتوسطات بين امور واشياء يجب ان يكون
ليست هي حقايق تلك الامور الا بالعرض لم افهم معنى قوله الا بالعرض لم افهم انا ايضا معنى قوله
الا بالعرض الكلم الا ان يعني به انه يكون في معناه غير الاخر ح ط في معناه وان عرض لاحدهما
ان يقال على الاخر مع اختلاف المعنى مثل الحيوان والانسان فليست الحيوانيه والانسانيه هي
هي الا بالعرض لاجل ان الحيوانيه ما يكون انسانيه ما س ط قيل لو كان كون الشي متحركا هو ان
يكون محركا وكان هذا مقوما له لكان كل متحرك يلزم ان يكون محركا وليس بين امتناع التالي
فانه يجوز في ظاهر النظر ان كل متحرك محرك بل هذا هو نفس الدعوى فكيف يبين به المسلم ج ط
اذا كان احد الامرين هو هو الاخر او محمولا مقوما عليه استحال سلبه عنه وتلو هذا التالي
بين نفسه فان ما هو الشي او هو مقوم له او لازم لطبيعته من المستحيل ان يسلب عنه البته بل
ما هو هو الشي او هو مقوم له او لازم لطبيعته يحمل على كل واحد من الشي س ط قال بعض المعتزله
ان كان علم الله تعالى يكفي في ان يوجد ما يعلمه من غير اختيار له يتجدد فيجب ان يكون الاشياء
كلها موجودة معا مع وجوده وذلك لان ذاته هي التي توجب وجود تلك الاشياء من غير
انتظار لتجدد سبب ح ط صدق الكلم الا ان يقال ان علمه يوجب على الترتيب الذي تعلم عليه
كل شي الترتيب الذاتي بالذات والترتيب الزماني بالزمان فذلك موجب على نحو ما الا طلقا
اذا مثلن اوجبن على شرط التمثل ونحو التمثل الذي هو او لي او وجب واوقع في نظام الكل ليس
عثا كيف سبق الرسم اليها قال الفيلسوف ما ان يمثل عندنا الا وجب حكم الاويذعن له
الملكوت ادعانا وذكر ان المعلول لا يجوز ان يكون علة والوجود ان كان معلولا فيجب ان
يكون موجودا من لا وجود وهذا محال واجيب اسس بان نوعا ما من الموجود يكون معلولا
ولم افهم هذه العلة ح ط ليس الوجود معلولا من حيث هو وجود بل من حيث هو وجود لما
هو ممكن الوجود له ماهية اخرى ليس يدخل فيها الوجود س ط ان قال قائل ان النفوس الفايضه
من واهب الصور كان يمكنها ان تستورد بدل ما يتحلل من الابدان من افنه واحدة حتى لا يقال
ان قوة الجسم متناهيه ووجب من ذلك ان يبقى هذه الابدان دايما كما ان كل نفس الافلاك

تحرك جسمه دايما فان قيل ان البدن غير مساعد لانه مركب من الاضداد قال فاذن يجوز
ان يكون الفلك انما كان القوى التي فيه محركة دايما اذ كان ذلك الجسم من شانه ان يبقى دايما
فبقيت قوته فعالة دايما ج استعداد البدن لا يتم الا بمشاركة قوى طبيعية من شانها ان تفعل
فعلا بغير نهاية على ما علم وايضا فان الآلة هي الحرارة الغريزية وتطفى على ما بينه الاطبا لطرو
عروض اليبس فلو كان الاستعداد للبدن امرا متعلقا بالنفس ذاتها ولم يكن محتاجا فيه الى
قوى طبيعية لكان للانسان ان يجوز هذا التجويز ولسلم ان يكون الجسم دايما لا يجعل القوة الجسمية
قوية على امور بلا نهاية فان البرهان قام على استحالة ذلك لكون القوة قوة جسمانية ليس
لكون القوة قوة جسمانية بحال دون حال فلا يمكن الجسم الباقي دايما ان يحض فيشفع في القوة
فيكون لها ان يفعل ما ليس لها ان تفعل واما كيفية الاستعداد للقوة الجسمانية من غير الجسماني
فامر اذا فتش عنه لم يثبت في النفوس التي لنا لكنه لا حاجة لنا الآن الى ذلك س ط ان كان
للهيولى صورة غير الامكان حتى يكون صورة يلزمها الامكان فلها وجود وماهية ولا شك
ان تلك الماهية في ذاتها ممكنة الوجود وفاض الوجود عليها من شي آخر وكذلك الكلام في
تلك الماهية ج ط لكن تلك الماهية ممكنة الوجود بذاتها وفاض الوجود عليها من المبدا الاول
بوسط او بغير وسط فالخلف في اي شي الكلام الا ان يصح السوال فيقال ان الماهية التي لها
ذلك الامكان ما حكمها في نفسها اذا لم يلتفت الى ذلك الامكان الا انها امكان آخر ام ليس فان
كان السوال هكذا فيقال ان تلك الماهية اذا التفت اليها في نفسها وقصد بالنظر نفسها
فقط فان طلب وهل هي ممكنة فقد طلب لها حكم ذلك الحكم هو ذلك الامكان وليس النظر في
نفسها نفسها هو النظر في انها ممكنة ام لا بل اذا قيد النظر في نفسها بانه هل لتلك النفس امكان
فقد يوضح بالنظر في النفس شي آخر وذلك الشي هو ذلك الامكان الذي كان واقتضى الصنيع
تناقضا وصار كانه يقول ندع حديث الامكان وحديث كونها ممكنة بل ينظر في نفسها هل لها
امكان وهي ممكنة ومعنى هذا هو ان هذا الذي لا يلتفت الى امكانه يلتفت الى امكانه وبالجملة
تلك الماهية ممكنة بامكان واحد وذلك الامكان واجب لها ليس قبله امكان آخر وهذا الامكان
هو امكانه في نفسه واما امكان وجود الاشياء فيها فهو شي آخر ليس هذا الكلام فههنا امكان
وجود الاشياء في الهيولى وامكان آخر للهيولى بما هي هيولى في نفسها وهذا الامكان الذي
للهيولى نفسها في نفسها هو متقدم على امكان وجود الاشياء فيه وهو الامكان الذي بحسب
الماهية وذلك الامكان بحسب القياس الى الاشياء الاخرى خارجة وليس يلزم ان يكون على ذلك
الامكان امكان فان الماهية ممكنة الوجود بذلك الامكان الذي هو للهيولى وللصورة وكل
معلول غير واجب الوجود س قيل في كتاب النفس عند بيان امتناع وجود الصورة المعقولة
في الآلة الجسمانية ما هذا لفظه ان كان محل الصورة المعقولة جسما فانها تنقسم بحسب انقسامه فلا
تخلو اما ان تنقسم الى متشابهين او الى غير متشابهين فان انقسم الى متشابهين فكيف يجتمع منهما
ما ليس هما اذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء الا ان يكون ذلك من جهة المقدار او العدد
لا من حيث الصورة وليس كل صورة معقولة شكلا او عددا ولم اتحصل معنى ذلك ولا سياقة
البرهان ولا المحال الذي يودي اليه ولا تمة الكلام فيه وهو ادام الله علوه سهم بتحقيق معناه
الصور المعقولة انما هي معقولة على ما هي عليه في الجوهر العاقل واذا كانت منقسمة وانقسمت حصلت
هناك غيرية من حيث هي في العاقل فاذا عقلت كذلك عقل الفرق لا محالة بين الاثنين وبين

المجموع وبين الواحد فان لم يكن الاختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون لما هو فيه وكان
داخلا في المعقول اي في ماهيته من حيث هو معقول وجب ان يكون عروض الانقسام
بجعل الصورة معقولة على اختلاف الشكل والقدر والعدد وذلك غير واجب فيما ليس له
شكل وقدر وغير واجب ايضا ان يكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد وان لم
يكن داخلا فيجب ان لا يكون هناك خلاف بين الشي وبين ما ليس هو اي بين الكل والجزء
وبين جزء وجزء ونقول بعبارة اخرى كون الصورة معقولة هو ان يكون في الجوهر العاقل
وكونها مختلفة في المعقول هو ان يكون لها في ذاتها وفيما عقلها اختلاف وكونها ممكنا فيها التغيرية
هو كونها ممكنا ان يحدث فيها في العاقل لها غيرية وذلك غير اعتبارها بحال الوجود وكونها
ممكنا ان تنقسم في المعقول هو كونها ممكنا ان تتغاير في المعقول بحسب جزء جزء كلها فان كان
ليس ذلك الا بحسب الشكل والقدر والعدد فليس لها ان تنفعل في قابل الانقسام الا بحسب
الشكل والقدر والعدد لكن المقصود ان تعقل من جهة اخرى فان كانت تعقل من تلك الجهة
في منقسم فهي قابلة للتغاير والاختلاف لا بحسب الشكل والقدر والعدد فاذن كل صورة معقولة
للاختلاف فيها في المعنى قد تقبل اختلافا في المعنى وتنقسم الى غير متشابهين او متشابهين
لا تشابه الكل في المعنى ليس في القدر والعدد وليس كذلك س الذي قيل ان الانفعال
الذي يعرض لهذا الجسم في نفسه حتى يتحرك هو تخيل بعد تخيل متصل يعرض ذلك من جهة المفارق
فيه مغالطة لانه لا بد من ان يكون هناك قوة جسمانية تقبل تلك التخيلات ح الذي يمنع ان
توجد في الجسم قوة غير متناهية هي انفعالية لا منفعلة فان قوة الهيولى في الانفعال غير
متناهية وذلك غير محال ولا البرهان قام عليه وليس هو مما يمنع البتة لان المنفعل ليس
يصدر عنه الشي حتى يكون ما لا يتناهى من قبله بل هو من قبل الفاعل فهو وله انفعال فقط
واما اتصال انفعاله فليس منه حتى يكون له قوة على اتصال غير متناه فكيف غيره وهو القوة
الفاعلة واعلم انه اذا قيل ليس للجسم قوة غير متناهية فنعني به قوة فعالة محركة لا قوة يمكنها ان
تقبل من جهة غيرها امورا بلا نهاية فتتعلق كونها بلا نهاية بذلك الغير لانه ليس يصح ان
يقال لما تشاكلت الاجسام في الجسمية وافترقت بانها تتحرك بالارادة او لا تتحرك فلها
اختلاف مبدا هو النفس لان الاجسام وان اشتركت في صورة الجسمية وفي ساير الصور
ايضا مثلا لو جاز جاز ان تفترق بعد ذلك في المواد كما ان الصحيح هو ان جسم الفلك مادته
الجسمانية غير موضوع للصورة الجسمانية التي عندنا فلعل الاختلاف في صدور الحركة هو بسبب
المادة المختلفة اللهم الا ان يمكن ان يبتدا ويبين بيانا مستانفا ان هذا الاختلاف لا يجوز
ان ينسب الى المواد واما نفس ذلك فلا يكفي واما اذا لم تاخذ الجسم مطلقا واخذت الجسم
العنصري الذي عندنا المشترك في المادة فانه اذا كانت صورة الجسمانية واحدة من حيث
الصورة الجسمانية والمادة مشتركة واختلف جسمان في امر هذه الحركة فبين ان لاحدهما مبدا
غير مادية وصورية الجسمانية عنه تصدر هذه الحركة فلتسم نفسا س ط ما الذي دعى المتقدمين
من الفلاسفة والمعتزلة الى ان قالوا انه لا يجوز ان يعقل واجب الوجود بذاته غير ذاته والى
ان يكون موضوعا للصور الموجودات او لوازمه ح ط لا اعرف للمعتزلة في هذا قولا ولا المتقدمين
من الفلاسفة بل هذا شي حدث الان وعن قريب لما راوا ان العقل والمعقول والعاقل واحد
باتفاق المتقدمين ولو عقل الكثرة لانقسم وكان منها وكل واحد منها س ط هل يصح ان يقال

في الشي البسيط الذي لا تركيب فيه بوجه من الوجوه وسبب من الاسباب ان ذاته موجود
لذاته ام لا وان صح هذا فما معنى ذلك فانه لا يحتمل ان يعني به ما اشير اليه ويتبين من حديث
الشئ وغيره وليس يمكن ان يقال ان هذا الكلام غير صحيح ولكن هذا البسيط الشي الذي
هو ذا يتعلق به المشرقية ح ط موجود لذاته يفهم منه معاني احدها ان ذاته لا يتعلق في وجوده
بغيره والثاني ان ذاته ليس وجود الشئ غيره وجود البياض للجسم والثالث ان ذاته شئ
مضاف الى ذاته فمن يرى ان الاضافة تقتضي اثنينية يمنع صحة هذا ومن لا يرى ان الاضافة
تقتضي مضافا ومضافا اليه فقط ليس مضافا ومضافا اليه غيره وثانيا ومثل ذلك بل ما هو
اعم من هو هو غيره فانه لا يمنع من ذلك س ط ما المانع ان يكون الجامع لاخلاط الحيوانات
في اول التكون مزاج الوالدين او قوة لهما ثم يصير مزاج المني جامعا لمزاج العلقة الى ان يصير
انسانا فيصير مبطلا عن الموضوع ذاته الى غيره لا ابدا الذي يمنع ان يكون هذا الجامع جسم
ما لا قوة س ط لا شك انه يبقي صورته بل لا يزال ايضا مزاج المني يحركه الاخلاط نحو حاله الى
ان ينسلخ عنها صورة المنوية فيحصل مزاج آخر ح ما المانع من ان يكون ما نشعر به من ذواتنا
المزاج الخاص بكل شخص لانه صح ان النفس ليس بمزاج ولانا لا نحس ذواتنا كيفيه وههنا ان
ههنا قوة يجمع اخلاط الحيوانات فما البرهان على ان الذي يبصر ويسمع ويتوهم ويتخيل ويتفكر
ليس هو المزاج ولم يجب ان يكون ذلك الجامع هو النفس ح ط لان كل واحد من هذه يثبت
واحدا بعينه والمزاج يتبدل ولو لم يثبت المتخيل واحدا بعينه لكان المتخيل القديم يبطل فيحتاج
الى استيناف الاكتساب بالحس وليس لقائل ان يقول ان المزاج لا يتبدل الاشيا قريبا فانه
ان تبدل قليلا واقل قليلا فليس هو عين الاول لكنه يجوز ان يفعل في اعداد المادة لحفظ القوة
او صلوحها للصورة الواحدة فعل الاول لان الاشيا المتباعدة قد تشترك في فعل واحد فكيف
المقاربة س ط هل يجب ان يكون لكل عضو على مزاج خاص كالدماغ والقلب والعين والمعدة
جامع خاص للاخلاط ام يكفي الجميع جامع وحافظ ح ط لكل عضو مزاج خاص وقوة حافظة خاصة
تنبعث عن القوة التي كانت في المبدا المشترك بحركته الى الانفصال س ط البياض موجود
في الجسم فلم لا يجوز ان يحصل في قوة جسمانية اذا اعقل وهل المعقول منه الا البياضية وهل
الموجود في الجسم الا البياضية فما معنى التجريد ولم حرم ان يكون المعقول من البياض يحل جسما
ح ط كم نقول معنى المعقول من البياضية هو الذي من شانه ان يقال على كل بياض وهو مجرد
بالفعل عن اللواحق اذا لم يكن الهيولى بذاتها متحيزه ولم يكن الصورة بذاتها متحيزة س ط
لم لا ينفك التحيز عن وجود الهيولى س ط الهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عند الوجود
ح ط بعد لا ثم اخذناها من غيرها لاحقا لها فصيرتها بالوضع لها وجودا خارجا عن اللواحق
من الغير لكان يجب لها محال وهو ان يوجد غير متحيزه س ط ان جاز ان لا يكون الهيولى
متحيزة ولا الصورة ثم يعرض من اجتماعها التحيز فلم لا يجوز ان يكون العناصر في حال
بساطتها لا يصدر عنها الارادة والتحريك فاذا كسرت كيفياتها صدر عنها هذان س ط
المقدم غير مسلم الصورة المعقولة ان كانت تمانع استحال وجودهما معا وسواء كانت القوة
العقلية مقترنة بالبدن او كانت مفارقة وان لم تتمانع وجودهما معا كان واجب ان يوجد
معا في القوة العقلية قبل المفارقة ح ط الصور المعقولة غير متمانعة حتى الاضداد فليس السبب
من جهة القابل فان القابل يقبل معا المتقابلات واجزا القضايا واجزاء الحدود ولكن

النفس هنا تشتغل بشئ عن شئ ولا تخلو عن محاذية حس او تخيل او شوق س ثم ان قوله في
تصحيح ان المدرك يجب ان يكون موجودا للمدرك انا ندرك المعدومات ولا وجود لها
من خارج وانا لا ندرك كثيرا من الموجودات في الاعيان صحيح ولكن ليس يلزم من ذلك
ان يكون كل ادراك هو وجود المدرك البتة ح كل ما تدركه فانه حيث تدركه في الذهن حقيقته
متمثلة في ذهنك ضرورة وتلك الحقيقة اما ان تكون تمثلها في الاعيان تلحظه ذهنك فالمعدوم
لا يدرك واما ان تكون في ذهنك فهو الباقي ضرورة س ط لم صار المحسوس القوي يمنع الحس
من ادراك المحسوس الضعيف ح ط انما يمنع ذلك للحدثين احدهما ضربا انفعال الحدث
في المادة كما تفعل اللون القوي والصوت القوي واللحن لان كل متمثل يبقى زمانا فان بقي
بعد مفارقة المحسوس كان الضعيف في جانب المقابلة فان البياض الضعيف عند البياض
القوي سوادا وحمرة او لون آخر ومن المستحيل ان يجتمع شبه بياض وغير بياض متميزين في
قابل منطبع س ط وما الفرق بين اليقين والمشاهدة فانه قال في وقت ما هذا معناه ان
اليقين هو ان تحضر في الذهن المطلوب مع الحد الاوسط مع مزاحمة القوى الاخرى وان المشاهدة
هو ان تحضر المطلوب الذهن مع زوال ساير الموانع حتى لا يمكن للقوى الاخر المزاحمة واريد
ان يكون بيان هذا بعبارة ابين من هذه اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة والمشاهدة
يمنع كل شي عن المقابلة كما ان المبصر عندما يبصر لا يبالي ان يتخيل ولا شي آخر واليقين من حيث هو
يقين انما هو بتمثيل الحد الاوسط والمشاهدة ملكة وان حضرها الحد الاوسط فكانه غير محتاج
اليه ما الذي يمنع ان يكون حمل الوجود العام على وجود الاول وساير الوجودات ليست اعني
بل الموجودات بل الوجودات حمل الجنس وما الذي دعانا الى ان يقول ان حمله عليها حمل اللازم
وكيف حمل الممكن العام على الممكن الخاص ح ط الوجود لا يدخل في المفهومات البتة دخول
مقوم اي جزء فان دخل في مفهوم شئ ففي مفهوم الاول فقط والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية
واحده فقط بل اقله في ماهيتين والممكن العام لا يبعد ان يكون داخلا في مفهوم الممكن الخاص
ان جعل مفهوم الخاص هو انه غير ضروري اي في الوجود والعدم وان جعل كونه غير ضروري
اسما للازم الخاص لا للماهية وحقيقته من حيث هو ممكن خاص ان كانت له في نفسه حقيقة
غير مفهوم هذا السلب كان الممكن العام من لوازمه ان كان مفهوم الممكن العام هو انه غير
ضروري فيكون مفهوما لا لحال الممكن العام بل لنفس حقيقته وذلك لان السلوب كلها
لوازم للمقومات الا للسلوب فان كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوم ليس بممتنع بل المفهوم
يلزمه انه ليس بممتنع والممكن الخاص مفهوم ليس انه غير ضروري وان كان يلزمه انه غير ضروري
فيجب حينئذ ان ينظر هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص وعندي انه ان كان فيدخل
في الممكن الخاص ثم لا يكون جنسا لانه لا يكون له فيه شريك لانه وان كان مقولا على الواجب
فلعله لا يقال عليه قول الداخلات في المفهوم بل قول اللوازم او لعل الامر بخلاف هذا ودعني
الى ان تحصل المفهومات التي ليست سلوبا مجردة لهذه وانا الى هذه الغاية لم احصلها وما عندي
ان احصل بعد هذا السن شيئا لم احصله قبل فلا يجب ان تطلب من جهتي في هذا التحصيل بل
يجتهد فيه الشبان الاذكيا الفارغو القلوب وهذه مسئلة ما اظنها من مسئلة ولو شئت لاسب
عظم شانها وما يتعلق بها الا اني فاتر ايضا في هذه المشيه للحوايل الباطلة لي عن الحق س ط
المعنى المعقول من الانسان مثلا معنى مشترك فيه فاذا حصل في قوابل مختلفة كان حكمه في

كل واحد من القابلين غير حكمه في الآخر فلا يكون في القابل الاول كما في القابل الثاني فلا
يكون الاول هو الثاني فلا يكون المعنى مشتركا فيه فلم فرض للمعقول من الانسان معقول
آخر وقوابل اخر حتى بان هذا الخلف فرض له معقول آخر ولم نفرض قوابل اخر بل القوابل تلك
باعيانها وانما فرض له معقول آخر لانه لو اقتصر على الاول لكان للقابل ان يقول انه في القوة
العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل كما كان في الامور الخارجة ولا يمنع ذلك ان يكون كل
واحد منهما عاقلا لان تلك الصورة وان خالطها اختلاف و زيادة بحسب هذا القابل
فهي بحسب الامور الخارجة وبحسب الاعيان غير مختلفة وانما كان التجريد بحسب الامور الخارجة
ليس من كل جهة فاحتيج الى ان يجعل لها تجريدا ايضا بحسب القوابل الثانية كما احتيج الى ان يجعل
لها تجريد بحسب القوابل الاولى والموضوعات الاولى حتى يصير بذلك التجريد متشابها مشتركا
للاختلاف فيه ثم لو كان قيامه بحسب هذا التجريد في قوابل ثالثة ما كان يلزم الخلف لكن هذا
التجريد لها بحسب القوابل الثانية لانها انما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية لانها بحسب
الفرض الحلف هي العاقلة فاذن يجب ان يكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في هذه
القوابل الثانية ليست كما كانت بحسب التجريد والتشابه الاول تنقل مثلا عن القوابل والموضوعات
الاولى الى الثانية العاقلة س ط ثم ان حصول المعقول في العقل قد يسلم على انه حصول يلزمه
من الجسم لوازم ولم يجب ان يكون كل حصول هذا الحصول فعسى هاهنا نوع من الحصول لم
نشاهده ولم نعرفه او لا يكون حصول اصلا ومع هذا التعقل يكون حاصلا على نوع لم نمارسه
ولم نعرفه وهذه المقدمة عندي انه يصعب تحقيقها بحيث يقع الوثوق بها ح ط لا يخلو الحصول
في القوابل اما ان يكون على وجه التشابه ونزوال الخلاف الا من حيث المقارنة فقط المختلفة
او يكون ليس كذلك بل هناك اختلاف في الكم والوضع وغيره لكن زايد على مفهوم نفس
المقارنة لا قسم الا هذين للحصول في القوابل الا احد هذين ولا يمكن ان يحصل في جسم
الا ويلزمه كم مخصوص ومقارنات للاحوال تداخل من الوضع والكيف والاين وغير ذلك
ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى يكون الصورة متشابهة والمركب منهما
ومن الموضوع مختلفة بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج حتى يمكن
ان تنقسم اقسامات مختلفة وهذا هو الذي كان يجعل الصورة غير معقولة ولو لم يجعل لكان
في الموضوع الخارج معقولا لان الشيء ليس كونه عاقلا الا ان يحصل فيه الصورة من هي معقولة
فلو كانت مع هذه المخالطة معقولة لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول فيها فكان يكون
عاقلا فتكون المواد الخارجة عاقلة س ط لم يجب ان يكون الفعل اعني الخلق والايجاد من
لوازم واجب الوجود بذاته وهل هذا له اولا او بواسطة لازم آخر بعد ان يتبين ذلك ببرهان
لا باستدلال ح ط لان وجود الممكن الوجود لو لم يلزم عن شيء لم يلزم البتة فلم يكن وان لزم
عن ممكن الوجود لم يقف فيجب ان يكون لزومه عن واجب الوجود بلا توسط لازم آخر الا
لوازم الصفات التي هي الجلايا المقدسات فانه ان كان بلازم خارج كان اللازم عنه بعض
الممكنات وبعض الممكنات قد يلزم بواسطة واما ان واجب الوجود بحيث يلزم عنه صفاته
اولا ثم الخارجات عنه فليس لعلة غير ذاته والا لكان لصفة او لشيء خارج وحينئذ كان بعض
الممكنات لا الممكنات فلا علة لكونه بحيث يلزم عنه الممكنات واللمية لذلك بل هو لانه هو فقط
س ط كيف يكون صورة واحدة من اجتماع قوى كثيرة واي نوع هذا هو الاجتماع ح ط

الصورة الواحدة من اجتماع قوى كثيرة على وجهين احدهما ان تحفظ القوى فتتعاون على
فعل واحد مثل تعاون التحليل والجذب في بعض المسهلات على الاسهال او على صورة وهيئة
في المادة واحدة مثل تعاون الجذبة والاستقامة على الشكل القطاع والوجه الثاني ان تنكسر
الاطراف بالوسط فتحدث هيئة كالمزوجة س ط قيل في بيان الواحد يصدر عنه واحد انه
ان كان الشيء من حيث يصدر عنه ا يصدر عنه ب فانه من حيث يصدر عنه ا يصدر عنه
لا الف هذا خلف واقول ان هذا الخلف ليس بواجب فانه ليس هذا ا نقيض للاول اذ هو
معدول ح ط لان ب ليس با فمن حيث يصدر عنه ب يصدر عنه ما ليس با س ط ما
موضوع صورة الحمارية مثلا فان الهيولى لها صورة الاستقصات الممتزجة وللحيوان يقبل
صورتين معا ح الممتزج من كيفيات ح كيفيات الاستقصات المحفوظة فهما صورتها وانما
تستعد بهذا المزاج الذي هو عرض كمالي فمن حيث هو واحد بهذا المزاج فهو موضوع الصورة
الحمارية س ط ما الذي يزيل عن النفوس بعد المفارقة الهيآت الرديئة ح ط تمام هذا السؤال
ان يقال ان العقل الفعال وعلاقته واستعداد النفس موجود في اول ما تفارق النفس الى
وقت زوال الهيئة فلم تتاخر ولم تزل دفعة فيكون الجواب وهو جواب سؤال حسن ان تلك الهيئات
منها ما يقبل الشدة والنقص ومنها ما لا يقبل ذلك فما لا يقبل ذلك اما ان يزول دفعة
واما ان لا يزول البتة وما قبل التشدد والنقص فيكون اوقاته الاول والثانية غير متساوية
في الاستعداد لان الاستعداد بعد ما نقص ليس كالاستعداد ولم ينقص بل يكون الاستعداد
نموا يسيرا يسيرا كما ان الهيئة تنقص قليلا قليلا س ط قيل في بيان ان واهب الصور يجب ان
يكون عقلا ان الهيولى ليس لها حيز حتى يؤثر فيها جسم وليس الامر كذلك فانها وان كانت في
ذاتها غير متحيزة فان وجودها لا يكون الا متحيزا لاقترانها دائما بالصور وان جاز ان يكون
نار ما مثلا سببا لوجود صورة نار اخرى جاز ان يكون واهب الصور على الاطلاق جسما
ح ط الكلام في الصور التي لها اولا وتصادف مؤثرها في الهيولى ولم يتصور بعد بالصور
المحيزة له س ط لم يجب ان يكون مخرج العقل من القوة الى الفعل عقلا فان هذه المسئلة احرى
ان تكون قد نضجت بعد محيء الخراسانيه وانيان هذه الصواعق الحق على الدنيا فلم ينضج بعد
وهي في القدر وتحتها النار والوقود ولم يكن الخراسانيه باولئك الطابين الحاذقين حتى
ينضج للحلام مالم ينضج بل العلم اولى بان يكونوا اسبابا للفجاجة س ط الاستحالات تعرض
للقوى في الاجسام الطبيعية سببها الامكنة والاوضاع فلم لا يجوز ان يكون كل وضع من
الاجسام الفلكية تحدث في القوى استحالة وما البرهان على ان سبب تلك الاستحالة ارادة لا تغير
في الوضع ح ط هذا الوضع اما ان يكون وضعا متعينا بالفعل او بالقوة والذي بالقوة
لا يحدث عنه تاثير بالفعل فبقي ان يكون بالفعل وذلك الفعل اما بحسب التوهم او بحسب
الوجود ولو كان بحسب الوجود لوجب بالفعل تعينات لا نهاية لها لانه ليس بعضها اولى بان
يخرج الى الفعل من بعض فبقي ان يكون بالتوهم وذلك التوهم اما مؤثر في صدور تلك الاستحالة
او غير مؤثر فان لم يكن مؤثرا فسواء كان او لم يكن بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة
التي لا يجب لاجلها ان يصير الشيء منقسما في نفسه حتى يؤثر في جسم الفلك بعض المقسومات
اثرا دون بعض بسبب المحاذيات بل التوهم اضعف من ذلك اذا لم يؤثر فبقي ان يكون توهما
مؤثرا في الاستحالة وهو توهم به تتم الاستحالة وبسببه تصدر وهو شريك للمحرك والمخيل به

يصير الكلام مخيلا فهو اذن توهم مريد تجدد بالفعل ثم تتلوه توهم آخر ينتج عنه فيكون علة
المحدود محدودا ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذي للتوهم والارادة تتعلق به
فهو يؤثر وهما تصوره واحدا بالفعل باستحالة يلزم عن ذلك الوهم والاوهام الجزئية شيئا
بعد شيء ان تكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الاول القوة المباينة بتوسط
وهم ثابت ولا مانع ان يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوة جسمانية اذا لم يكن من
نفسها بل من اثر من محرك مباين دائم الثبات فيها كما انه يتوسط الحركة الغير المتناهية يحفظ
زمانا غير متناه وكونا غير متناه وحركة سبع تلك الحركة في اجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية
الزمان س ط قيل ان الطبيعة لا يجوز ان يصدر عنها حركات غير متناهية ببراهين وحجج كلها
صحيحة ولكن لا يلزم اذا لم يكن حركة الفلك طبيعية ان يكون ارادية بل ان لا يكون طبيعية ثم
تحتاج الى بيان تحقق ان ما لا يكون من الحركات طبيعيا فهو ارادي ح ط لانه اما ان تصدر
عنه عن قصد وارادة واما ان لا تصدر عنها فيصدر عن جوهر الذات وصورته او عن امر
خارج س ط ثم ان الارادة الجزئية المتجددة ايضا يجب ان يكون محدثها شيء جزوي وفاعل
جزوي فان العقول الفعالة لا يحدث عنها تغيرات جزئية سواء كانت ارادة او طبعا فاذن
ذلك المحال الذي لزم الطبع يلزم الارادة وان كانت علة الارادة الجزئية شيء آخر غير العقول
الفعالة او ما ينتهي اليها فلا تأثير للمفارق في الحركات الفلكية ح ط الارادة الجزئية عن تخيل
جزئي عن مشاهدة لحال جزئية وربما كانت عن ارادة متقدمة اذا انضم اليها التخيل مع المشاهدة
اوجبت ارادة اخرى كمن يحج فيبلغ بغداد ثم يريد من بغداد وربما كانت مبتدأة لا عن ارادة
متقدمة كمن هو ساكن هادئ فينبعث له تخيل عن حس او تذكر او فكر فينبعث منه ارادة س ط
حاسة اللمس اذا حصل فيها مثلها لم لا تدركه وكذلك ساير القوى الجسمانية ففي هذا الموضع لا يمكن
ان يقال ان وجوده لغيره س لا يحصل فيها مثلها ولا تنفعل عن مثلها ح ط البصر كيف ينفعل
عن الالوان واللون عند المماسة لا تنفعل الا فيما يماسه الا بعد ان تتغير مزاجه على ما قررته س ط
نقل الشعاع والشعاع من شانه ان يجعل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل ح ط ما رايت
انسانا ضعفت قوته الخيالية في الشيخوخة ولا قوته الفكرية فان من المشايخ من تفكر طول عمره
كما كان يفكر في ايام شبابه ح ط لا تقل هكذا كل شيخ فان تخيله وتفكره اضعف في نفسه وربما كان
اقوى لقهر القوة النطقية س ط وقطعا تخيلت الشمس فتعتني عن تخيل ما هو اضعف منها ح ط
اذا استوى فيك تخيل الشمس شمسا ليس تخيل ضيء ضعيف يشبه الشمس فانك تضعف معه عن
تخيل ما هو اضعف وهذا يستبين لك في المنام اذا تخيلت الشمس فيعرض مثل ما في اليقظة لكنك
قد تخيل الشمس في اليقظة تخيلا غير صحيح لانه ليس كل تخيل مستقصى كالحس س ط فاي برهان
على ان ما تتبدل احواله بتبدل احوال المزاج فهو موجود في المادة ح ط لا برهان على هذا لان
هذا غير واجب اذا اخذ على هذا الاطلاق س ط وما البرهان على ان المحسوسات القوية
توقع على موضوع القوة الحاسة ضررا ح ط لا برهان على هذا فان الدعوى لا نص على هذا
الاطلاق او كلا يجب بل يجب الى شيء يزاد على ما اظن فحينئذ نسكون على مانع تلك الزيادة برهان
س ط ولم اذا كنت في بيت وكانت اليه كوة مضيئة فتاملت الكوة تاملا مستقصى يبقى اثر
تلك الكوة اما اخضر واما اسود في حسي ح ط لان الكوة تكون مضيئة غير مبهورة فان الظلمة
لا تبهر والمضيء الغير المبهور يختلف تاثيرا س ط ان قال قائل انه ليس موضوع الوحدة والكثرة

واحدا وشرط المتضادين ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع وليس للوحدة والكثرة فيهما
موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الكثرة واحدا بالعدد
ح ط قد تبين ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل الاضداد بل تقابل المعدود والعاد
والمكيل والمكيال س ط امكان الوجود في الاشياء القائمة بذاتها ليس في موضوع ولا من
موضوع والقوة في الابدال الشفقة والرحمة ح ط امكان الوجود قد يكون مخالطا للعدم وهو
المقارن للمادة وما هو باعتبار الشيء في نفسه وموضوعه ماهية الشيء التي لها بذاتها ان تكون
ممكنة لا واجبة ولا ممتنعة ولها من جهة العلة الوجود ولها من جهة ان لا علة الامتناع من اي وجه
يشبه اخذ القسمة في تصحيح الحد الاستقراء الداير هو ان يؤخذ الجزئي نفسه في
تصحيح الكلي على سبيل الاستقراء التصحيح الكلي ثم تصحيح ذلك الجزئي مثل ان تدعي ان التمساح
يحرك فكه الاسفل لان كل حيوان يفعل كذلك ثم يصحح ان كل حيوان يفعل ذلك بان الفرس
والتمساح والانسان يفعل ذلك بالاستقراء فانه ان لم يعد التمساح في جزئيات الاستقراء
قال القائل ليس كل حيوان بل الحيوانات سوى التمساح فكذلك اذا اقسم فقال الحيوان ناطق وغير
ناطق ثم اخذوا الانسان حيوان ناطق كان هناك للقائل ان يقول لو سلمت لك ان التمساح
هكذا ما احتجت الى ان تستقري كذلك يقال لو سلمت لك ما تاخذ احدا من ان الانسان حيوان
ناطق لم يحتج الى القسمة س ط ما الفرق بين قوله كونه علة لوجود النتيجة وبين قوله علة للزوم النتيجة
ح ط مثل الحد الاوسط في ان الخشبة اصابها نار تتوسط الاحتراق فان صحة القول بان الخشبة
يلزم عنها صدق النتيجة ولكنها ليست علة للنتيجة فليس احتراقها علة لكونها مصابة النار بل
الامر بالعكس س ط معنى قوله فاذا اخذ الحد وضم اليه كماله وهو اضافته الى المعلول ووضع الحد
اجتمع فيه ثلثة اشياء اعني الحد وحد يعطي العلة وكماله في اعطاء العلة لم افهم معنى قوله كماله في اعطا
العلة خصوصا ح ط الكمال مثل انمحاء الضوء والعلة مثل ستر الارض والحد التام اجتماعهما في قولك
الكسوف انمحاء ضوء القمر لستر الارض س ط قوله كون العلة بالفعل هو سبب لكون المعلول بالفعل
واما اذا كان بالقوة فليس كونه بالقوة سببا لنفس كون المعلول بالقوة بل ذلك المعلول من نفسه
ح ط الشيء من حيث هو بالقوة لا يتعلق بفاعل اصلا فذلك شيء له في ذاته واما خروجه الى الفعل
فتعلق بفاعل س ط قوله لكن الغاية ربما كانت من حيث هي في الاعيان موجودة بالقوة
كالاضطجاع مع وجود الفراش ح ط لان الفراش يتخذ لاجل الاضطجاع وقد يوجد الفراش
بالفعل والاضطجاع يكون بالقوة س ط اذا كان مدرك ما ومعنى ما وكان ممتنعا على المدرك
المعين ان يدركه بعد ما لم يكن مدركا له هل يصح ان يدركه على الاطلاق فانه اذا كان المدرك
في الحالتين واحدا والمعنى الذي لا يدرك بعد ما لم يكن في الحالتين واحدا فاني اعلم انه ليس بعد
ما لم يكن تاثير في الادراك واعلم ان الشيء لا يدرك بعد ما لم يكن يدرك على الاطلاق ح ط اذا
لم يكن الشيء يدرك شيئا والذاتان على حال واحدة والنسبة واحدة فانه لا يدركه اصلا الا ان
يتغير شيء س ط الصورة الحاصلة في الخيال والحس المشترك كسواد وبياض ربما تبقى زمانا فيهما
فهل يتبع ذلك تغير مزاجهما ام لا وكيف لا يتغير مزاجهما ولا يكاد يوجد بياض وسواد لشيء ما
الا بعد تغير مزاجه ح ط السواد والبياض والالوان التي ليست على سبيل النقل بل على سبيل كيفية
من جوهر الشيء فانما تتبع مزاجا وما لم يتغير المزاج بسبب داخلي او خارجي فانه لا تتغير واما التي
هي على سبيل النقل من خارج بتوسط المشف او بنقل الروح من الحاسة الى الخيال فليس ينبغي

المزاج فى ان يحدث سبب بل لعل الدوام يحدث فى المزاج تغيرا ويكون ذا اثر كدوام رؤية السود
والبياض ايضا س ط النفوس المفارقة لم لا يجوز ان يكون عللا لوجود النفوس وتلك لا تشخص
بوضع ولا بدن اذ قد مايت الابدان عنها ح ط لانه لا بد من علل ثابتة غيرها بل يكون عللا
لوجود النفوس الانسانيه واذا كانت هى كافية فى وجود النفوس عنها عند الاستعداد وما
عنه كفايه فليس بعلة وايضا ان كان الشرط عددا من النفوس فما سواه مستغنى عنه فليس بعلة
لكن لا فرق بين المستغنى عنه وغير المستغنى وان كان كل واحد منها علة فليس كل واحد بل
الجملة وانقسمت علة ما لا ينقسم وان كان ايها اتفق علة ذا انما اتفق ليس بعلة فايها اتفق يجوز
ان يكون مستغنى عنه بغيره فكل واحد غير علة س ط قيل ان الاعراض لا يجوز ان يكون علة لوجود
الجواهر والبرهان قام على الاعراض الجسمانيه فاما لوازم العقول الفعالة فلم لا يجوز ان يكون
عللا لوجود عقل او جسم ح ط لوازم العقول الفعاله ان كانت معقولات جواهر كانت عللا
للجواهر س ط القوى اذا كانت كمالا اما الثانيه متعلقة بالمزاج فلا شك انها تضعف او تقوى
بحسب التغيرات العارضة فى المزاج وسواء كانت القوة منطبعه فى المادة او كانت مفارقة
ج اذ لم يكن العلة المفارقه او الانطباع بالتعلق بالمزاج احدهما بوجوب والآخر بامكان
فان لم تضعف فليس متعلقة بالمزاج من غير عكس س ط الصور المعقوله اذا اسمعت فلا شك
انما تخيل اولا ثم يعقل والقوى الجسمانيه لا تدرك المحسوس الضعيف اثر القوى فكيف تدرك
القوة الخيالية المعقولات الضعيفه اثر القويه ح ط لا جرم قد يحدث كلالا فيما للتخيل فيه مدخل
وليس اذا كان المعقول قويا وجب ان يكون تخيله قويا بل قد يكون ضعيفا، الكيفيات التى
تغير المزاج هى توابع الكيفية التى يوجبها ذلك المزاج ونحن لا نعلم هل الصور المعقولة توابع الكيفيه
التى تتبع مزاج موضوع العقل، لذا هو كذلك يحتاج الى نظر آخر، لم لا يجوز ان يكون الشخص سببا
لوجود الشخص على الاطلاق لا شئ من الاشخاص سببه غير شخص والكلى ليس بسبب لم لا يجوز
ان يكون واهب الصور جسما، لان الجسم تاثيره مختص بوضع واين ولا وضع ولا اين له بالقياس
الى ما هو مادة للصورة ربما، لم لا يحتاج الشئ المجرد عن المادة وعلائقها فى تعقل ذاته الى ملكة او هيئة
او استعداد وكيف صورة القياس فيه، لان الاستعداد والهيئة والملكة تطلب صورة غير حاصلة
والصورة الحاصلة لا تطلب وصورة الشئ الحاصلة لا تحصل مرة اخرى فليس عليها استعداد، لم التى
المحقق بذاته وصورته ولوازمه عقل يكون عقلا بشرط آخر وهو ان لا يكون مقارنا للواحق
غريبه وغواش تخصه بل يكون على الجملة التى لا يمكن ان يكون الا على شرايط الكلى القايم بحده وهل
هذا اذا حصل لشئ آخر صار به الشئ الآخر مدركا للمعنى كلى غير متشخص بالاعراض فان الادراك
هو استحضار الصورة فقط اذا كانت بحيث هى معقوله وانما تتأتى كونها اذا احتوت على الاعراض
وكل معنى مجرد عن المشخصات اذا حصل فى شئ كان ذلك الشئ متصورا بمعقول وكان عقلا
اما بصورة غريبه واما بصورة لذاته، قوله فى موضوع علم ما بعد الطبيعة فلينظر هل موضوع الاسباب
القصوى للموجودات كلها اربعتها لا واحدا منها الذى لا يمكن القول به فان هذا قد نظنه قوم
اى جملة الاربعة من حيث هى اربعة لا واحد منها لكنا لا نقوى على سلوك طريق المبادى الى
الثوا[بى] الا فى بعض جمل الموجودات منها دون التفصيل لو قوينا على هذا لعرفنا ان لله كل
شئ وحدته على الترتيب س لم يجب ان يكون تميز عدم الممكن عن الوجود بعلة لانه ان كان
اللازم على هذا وجب ان يكون كونه ممكنا فى حال الامكان لعلة وقد ابطل هذا وذكر ان امكان

الشئ لذاته لا لعلة ح ط هو فى حالتى وجوده وعدمه ممكن لا العدم يخرجه الى الامتناع ولا
الوجود الى الواجب ولو خرج بالعدم الى الامتناع او بالوجود الى الوجوب لكان هو فى كل
حاله ضرورى ولو خرج بوجوده الى الوجوب وبطل الامكان لخرج لعدمه الى الامتناع وبطل
الامكان بل هذا الامكان موجود له فى الحالين جميعا س ط قوله اعنى الاتصال الذى هو معنى
فصل لا عرض ح ط هذا مسطور فى مواضع فان الاتصال الذى هو عارض هو ان يكون
النهايه موجودة بالفعل واحدة لهما او يكونان من الاتصاف بحيث يتحركان معا فيقال الاتصال
على هذين المعنيين ويقال على كونه بحيث يتهيأ ان يفرض له حد مشترك وليس بالفعل س ط
لم يستحيل ان يبقى المتصل بذاته وقد يبطل بينه الاتصال ح ط لان الامر الذى للشئ بذاته لا لامر خارج
اذا لم يوجد لم يوجد ذاته س ط معنى قوله ان الاضاءة والانارة انما تحصل من سبب مضئ
ومن كيفيه السبب المضئ بلا كيفية النار بنور الدخان ونفسها عديمة اللون والنور والمضئ
بكيفيته مثل الشمس س قوله فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ عمومه بواحد
بالعدد علة لواحد بالعدد ح مثل ان حركات الفلك مستحفظة بقوة واحدة دورة بعد دورة
س ما البرهان على ان نفس الوالد لا يجوز ان يكون سببا لوجود نفس الولد ولا ساير النفوس
المفارقة سببا لوجود نفس ما ج كل موجود لا يحتمل فى نفسه الاقل والاكثر فانه اما ان يتعلق
بعلة واحدة معينه واما يتعلق بها عدد معين والمتعلق بعلة واحدة معينه اذ كان لها نظاير فى
مشاكلات فيختص به التعلق لشئ يكون مخصوصة بالمستعد لا عرض لها والمزاج الانسانى
دو عرض احديه نوعيا او شخصيا ويكون بازاء كل عرض ممكن الوجود من النفوس الكثيرة التى
تقابل استعدادها ولا يبعد ان يكون للشئ الواحد التى لا عرض لها نفوس كثيرة بالعدد ايضا
تقابل استعدادها فيجب ان يكون التعلق بالمعين منها غير صحيح اذ لا يكون الواحد اولى من
الآخر فى ان يتعلق به فيوجد عنه وليست الصورة صورة تقبل الاشد والانقص حتى يكون
الاشد منسوبا الى عدة والاضعف الى اقل منها وليس يجوز ان يعين للعلية والتعلق عدد مخصوص
لانه ليس يجب ان يخص كثرة الانفس فى عدد مخصوص بل قد يتزيد وينقص الموجودات فيها فان
كان الزايد منها والناقص واحدا فى التاثير فكل واحد من العدد جايز ان يوجد المعلول
دونه فلا شئ من العدد شرطا فى وجود المعلول فلا شئ منه علة واذا لم يكن للاحاد مدخل
فى العلية لم يكن للجملة مدخل لان احاد الجملة علة للجملة وعلة العلة علة س ج هل للتصديق مبدأ
كما ان للتصور مبدأ ح بلى اما فى المصدقات فالمبادى الاول من المقدمات واما فى علل التصديق
الموقعة للتصديق فالعقل الفعال س ان جاز ان يكون النوع علة لمثل نوعه بطل ما ادعى من
ان المعلول يجب ان يكون العلة معه ح معنى قولنا معلول فى نوعيته اى يحتاج فى وجود نوعيته
فى الاعيان الى علة وذلك شخصه يجوز ان يكون حينئذ معلولا للمشاكل فى النوع لانه شخص
ويتعلق بشخص آخر لا النوعيه بنفسها، ايضا ليس الشخص معلولا لشخص آخر وعلة له لانه ذلك
الشخص بل لانه على جملة احوال وجب اجتماعها ان يصير علة فالعلة هو تلك الجملة وكذلك فى
جانب المعلول وهما مختلفان فى الحقيقة والشروط فالعلة مخالفة للمعلول، حرارة ما علة
لحدوث حرارة ما لا لوجودها مطلقا كيف كان، ما دام الشئ ممكنا كونه عن علته ولم يجب عنها بعد
فليس بموجود فانه اذا وجب وجد فان كان عن الواحد اثنان فاما ان يجبا عنه من جهة
واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه ا يجب عنه ب او يجب عنه من جهتين فان كان من حيثيتين

يلزم عنه ا يلزم عنه ما ليس ب ا كان من حيث يلزم عنه ا قد يلزم عنه لا ا فهذا خلف وان كانا
يلزمان من حيثين فاما ان يكون الحيثان لازمين لذاته او مقومين فان كانا مقومين فالشيء
مركب لا بسيط وان كانا لازمين فالكلام فيهما كالكلام في ا و ب س سيل كيف امكان الوجود
في الاشيا القائمة بذاتها التي ليست في موضوع امكان الوجود ج قد يكون مخالطا للعدم
وهو المقارن للمادة وما هو باعتبار الشيء في نفسه وموضوعه ماهية الشيء التي بذاتها ان
تكون ممكنة ولا واجبة ولا ممتنعة ولها من جهة العلة الوجوب ولها من جهة ان لا علة
الامتناع س سيل فلا ان الوجود عرض ثم بين ان واجب الوجود ليس بعرض وللجوهر
فاي فرق بين الوجودين ج الوجود عرض في الاشيا التي لها ماهيات لحقها الوجود واما
الذي هو موجود بذاته للوجود يلحق ماهيته لحوق امر غريب غير ماخوذ في الحد فليس له وجود
هويته موجود فضلا عن ان يكون عارضا له بل هو موجود بذاته وواجب ان يكون كذلك واذا
قيل له واجب الوجود فقط فهو لفظ مجاز ومعناه انه واجب ان يكون موجودا الا انه يحاول وجود
لشيء موضوع فيه للوجود يلحقه الوجود على وجوب او غير وجوب س ان كان امكان الوجود
يحتاج ان يكون عارضا للشيء ولا يجوز ان يكون قائما بذاته فانه لو كان كذلك لكان واجب
الوجود فهو اذن ذو ماهية وكل ذي ماهية معلول فيجب ان يكون معنى امكان الوجود لازما
لتلك الماهية عن علة فالعلة ما هي ثم تلك الماهية ايضا هل هي واجبة في ذاتها او ممكنة
فان كانت واجبة فكيف يلزم معنى الممكن شيئا واجبا وان كانت ممكنة فقد عاد الامر جذعا
فانه اما ان تكون تلك الماهية نفس الامكان وهذا محال ومعنى الامكان عارضا لشيء آخر
والكلام في ذلك الشيء كالكلام في هذا ج قوله يحتاج ان يكون عارضا لشيء آخر ولا يجوز
ان يكون قائما بذاته فانه لو كان كذلك لكان واجب الوجود قول محرف عن وجهه فليس كل
ما ليس عارضا لشيء بل هو قائم بذاته فهو واجب فان كثيرا من الجواهر بل كلها كذلك وقوله كل
ذي ماهية معلول يجب ان يزيد كل ذي ماهية موجود وقوله فيجب ان يكون امكان الوجود
لتلك الماهية عن علة ان عنى ان ماهية امكان الوجود فليس امكان الوجود شيئا غير ما يلزم
وان عنى ماهية المعروض له فالقول صحيح ولكن بما لزمه لذاته لا لغيره وان عنى ان
ماهية امكان الوجود يجب ان يكون عن علة ويحرف الامكان فهو قول صحيح متصل والعنا
عن السوال الاول يجب ان يكون كذا ان كان امكان الوجود عارضا للماهية تاعن علة او
عن ذاتها فان كان عن علة فما هو وان كان عن ذاتها فكيف يكون المعدوم في حال عدمه
علة لامر ومقتضيا لامر وجواب هذا سهل وهو انه قد يكون الماهية علة للوازمها لا انها
لا لانها معدومة او موجودة كالانسانية واما الاخرى فجوابها صعب وتحريرها ان امكان الوجود
ان كان واجبا لذاته فواجب الوجود اثنان وان كان غير واجب فله علة وله في نفسه امكان
وجود آخر الى غير النهاية وهذا محال والجواب عن هذا كالجواب عن معنى الاضافة ثم ان معنى
ممكن الوجود ليس هو موجود حتى يحتاج الى علة بل هو ماهية كالانسانية ان كان يجوز ان يكون
الماهية علة للوازمها لانها ماهية س فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود ماهية تلك الماهية
توجب الوجود لها حتى لا تكون معلولة الوجود ج لا يجوز لان الوجود ليس لها حال غير ان يكون
موجودا وعلة الموجود موجود وعلة المعدوم معدوم وعلة الشيء من حيث هو شيء وماهية شيء
وماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الاشياء يجب ان تكون

علة لكل شيء وكل ماهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لانها معلولة لها قد بين هذا
في الشفاء وفي الاشارات وبالجملة لا يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيء
حاصل الوجود ولو كانت ماهية سببا للوجود لانها ماهية لكان يجوز ان يكون يلزمها الوجود
مع العدم لان ما يلزم الماهية من حيث هي ماهية يلزمها كيف فرضت ولا تتوقف الى حال وجود
ومحال ان يكون ماهية علة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود فتكون علة الوجود لم يحصل لها الوجود
واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة ماهية فيشبهها المعلول لماهية
مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض للمثلث وجود فما
لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يقال ان للموجود
ماهية ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز ان يقال ان لكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها
الوجود فان تلك الماهية في حال وجود المثلث تكون موجودة وفي حال عدمها تكون معدومة
وما لم يوضع للمثلث وجود لم تكن لتلك الماهية وجود وليس يمكن ان يقال ان ماهية الاول
عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يقال انها وان لم يوجد يكون للموجود عنها
وجود ولا يجوز ان يقال انها من حيث هو ماهية يلزمها ماهية الوجود ومن حيث يعرض لها
وجود يلزمها وجود ماهية الوجود فان ماهية الوجود لا تخلو عن ان يكون موجودة ليس
كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهية بل هذه الماهية
توجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه الماهية فان قال قائل وايضا فان
عدم واجب الوجود عدم الوجود فتكون حينئذ ليست الماهية سببا للوجود بل لكونها موجودة
سبب للوجود فيحتاج اذن ان يكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود والا لم يلزمها الا عدم
الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجودة فتكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود
وهذا محال وههنا سوال وهو انه ان كان فصل الهيولى هو الامكان والهيولى جوهر وفصول
الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان جوهرا وقد ابطل هذا وان لم يكن الامكان فصله ولازم
لازم له فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لا ينفك عن الامكان والجواب عن هذا ان فصل
الهيولى لا يعرف لان الهيولى من حيث هي هيولى مجردة وليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه
الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان فلا ينفك عنه س لم لا يجوز ان يكون الوجود
من توابع بعض الماهيات ولوازمها كغير الوجود من اللوازم ج لان التوابع معلولات والمعلول
وجوده وحصوله بعد وجود علته فنفس وجود الماهية لا يكون معلول الماهية والا لكان
للماهية وجود سابق على وجود المعلول وحصوله س قيل ان الوجود في واجب الوجود بذاته
لو كان لانه وجود لا علة له لكان كل وجود لا علة له وهذا ايضا لازم في الواجبية فاي فرق
بين الواجبية والوجود ج الواجبية مطلقا كالوجود ويجوز ان يكون واجبية بعلة فليس هو
لانه واجب بل لانه لذاته واجب فصل من عظيم الفايدة في اعتنا الانسان باصلاح قواه
وتدبير نفسه من حيث تعلقها بالبدن ان ههنا ضربا من التعريف لا دراك الكمال والحس الباطن
ليس على سبيل القياس بل على سبيل المشاهدة التي ليس يتيسر لكل لها بل انما تتيسر لها صاحب اليقين
نعساله هذا العالم المستحيل وخساسة مبلغ شهواته واغراض الغضب والطمع وغير ذلك فيه
وان جميع ذلك دون ان تستحق عنايتها فادامة عليه فاذا زكا نفسه وطرح عنها هذه الاغشية
والصقها وهذبها اعدها لقبول الفيض العلوي فراى اول شيء حسن نفسه في حريتها واعتدا

وعتاقهما عما تعبد غيرهما وصاليهما من الله نور يصرفها عن كل شئ ويحقر عندهما كل
حسن فابتهج واغتبط وعز عند نفسه وعلا ورحم دونه هوه الملكوت المرددين في ما شيء
المشاجرين عليه بينهم في ذلك التخبط اذ صاروا الى البوار وضل عنهم ما كانوا يطلبون
ورحمهم من حيث هم محفوفون بكل غم وخوف وحسادهم ورغبهم وشغل في شغل وذلك
بهجه ونور ياتي من عند الله بتوسط نور العقل ليس يدرك اليه الفكر والقياس الا من جهة الاثبات
واما من جهة خاص ماهيته وكيفيته فانها تدرك على المشاهدة ولا ينال تلك المشاهدة الا
من استعدلها بصحة مزاج النفس كما ان من لم يذق الحلو فيصدق بانه لذيذ بضرب من
القياس او الشهادة ولا ينال خاصه الالتذاذ به الا بالتطعم ان كان مستعدا له بصحة مزاج
البدن فان كانت هناك آفة لم يلتذ بهما ايضا ووجدت المشاهدة مخالفة لما وقع به التصديق
السالف موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعه الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي
تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور كالانواع مثل الجوهر والكم والكيف فان
الموجود ينقسم اليها اولا وبعض هذه الامور كالعوارض الخاصيه مثل الواحد والكثير والقوة
والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب وذلك انه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض
والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا والنظر في المبادى هو بحث عن لواحق
هذا الموضوع لان الوجود كونه مبدا غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس الى طبيعة الوجود
امر عارض له ومن اللواحق الخاصه به لانه ليس شئ اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا
لا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او شئ آخر حتى يعرض له ان يكون مبدا
ثم المبدا ليس مبدا للوجود كله فلو كان مبدا للوجود كله لكان مبدا لنفسه بل الوجود كله لا مبدا
له انما المبدا للوجود المعلول فالمبدا هو مبدا لبعض الموجود فلذلك يبحث عن السبب الاول
الذى يفيض عنه كل وجود معلول بما هو وجود معلول وهو علم باول الامور في الوجود وهو
العلة الاولى فاول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة اولى الاشياء بان يكون متصورة
لانفسها الاشيا العامة للامور كلها كالوجود والشئ والواحد وغيره معنى الوجود ومعنى
الشئ متصوران في الانفس وهما معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على
معنى واحد ولا نشك في ان معناهما قد حصل في نفس المتامل لها والشئ وما يقوم مقامه
قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه
مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذى ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرده
معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معاني كثيرة منها الحقيقة التي عليها
الشئ وكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشئ فيقول ان لكل شئ حقيقة خاصية هي ماهيته
ومعلوم ان حقيقة كل شئ الخاصية به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا
قلت حقيقة كذا موجودة اما في الاعيان او في النفس او مطلقا يعمها جميعا كان لهذا معنى
محصل مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا او حقيقة كذا ان حقيقة كذا حقيقة لكان من حشو الكلام
الكلام غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شئ لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل الافادة
منه ان تقول ان الحقيقة شئ الا ان نعني بالشئ الموجود كانك قلت ان حقيقة كذا حقيقة
موجودة فالشئ يراد به ما ذكر ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه البته بل معنى الموجود يكون
دايما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا

ولم يصح الخبر عنه تقول انه وان لم يكن الموجود جنسا ولا مقولا بالتساوى على ما تحته فانه
معنى متفق فيه على التقدم والتاخير واول ما يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده
واذ هو معنى واحد على ما ذكرناه فتلحقه عوارض تخصه كما بينا ولذلك يكون علم واحد يتكفل به
كما ان لجميع ما هو صحي علما واحدا انهم حدوا الممكن والممتنع والواجب بحدود واخذوا البعض منها
في حد البعض فكان دورا واولى الثلثة بان تتصور اولا هو الواجب فان الواجب يدل على تاكد
الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم بوجه ما يعرف بالوجود ...
الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود لزم منه المحال والممكن الوجود هو الذي
متى فرض غير موجود وموجود لم يلزم منه المحال والواجب الوجود هو الضرورى الوجود والممكن
الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه لا في وجوده ولا في عدمه الامور التي تدخل في الوجود
تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وهذا في حيز
الامكان ومنها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فالواجب الوجود بذاته لا علة له لانه ان كان
له علة في وجوده كان وجوده بها فلم يكن واجب الوجود بذاته والممكن باعتبار ذاته فوجوده
وعدمه بعلة وذلك انه لا يخلو اما ان تكون كل واحد من الوجود والعدم يحصل له من غيره او لا
عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل عن غيره فاما ان يكفي فيه
ماهيته بالانفراد او لا يكفي فيه ماهيته فان كان يكفي ماهيته لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا
فيكون ذلك الامر واجب الماهية لذاته وقد فرض غير واجب وان كان لا يكفي فيه ماهيته بل امر
يضاف اليها فهو علته نقل معنى المتقدم والمتاخر الذي حقيقته ان كل ما كان اقرب من مبدا
محدود من زمان او مكان متقدما وكل ما كان ابعد متاخرا الى ان جعلوا نفس المعنى كالمبدا المحدود
فجعل الفاضل والسابق متقدما بما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك الاولى
جعل متقدما فان السابق في باب ماله ما ليس للثاني وما للثاني منه فهو للسابق وزيادة ثم نقل
ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشئ الذى يكون له الوجود اولا وان
لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد والكثير
فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثير ان يكون الواحد
موجودا وليس في هذا ان يفيد الوجود الكثرة بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب
منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه ان كان شيئان وليس وجود احدهما
من الآخر بل وجوده له من نفسه او من شئ ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من
الاول وجوب الوجود الذى ليس له من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون
ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون
متقدما بالوجود لهذا الثاني مثاله تحريك اليد للمفتاح وان كانا معا في الزمان واذا وجدت
العلة وجب وجود المعلول فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته
واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا معا بالقياس
الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس
من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس
الى حصول الوجود كل ما ليس موجودا ولا له قوة على ان يوجد فانه مستحيل الوجود والشئ الذي
هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخلو اما

ان يكون شيئا اذا وجد كان قايما بنفسه حتى يكون امكان وجوده يمكن ان يكون قايما مجردا
او يكون اذا كان موجودا وجد في غيره فان كان الممكن بمعنى انه يمكن ان يكون شيئا في غيره
فان امكان وجوده ايضا في ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجود
هو موضوعه وان كان اذا كان قايما بنفسه لا في غيره ولا من غيره بوجه من الوجوه ولا
علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امرها اليها فيكون امكان وجوده
ان كان سابقا عليه من غير تعلق بمادة دون مادة ولا بجوهر دون جوهر اذ ذلك الشيء
لا علاقة له مع شيء فيكون امكان وجوده جوهرا لانه شيء موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن امكان
وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ممتنعا واذ هو حاصل موجود قايم بذاته كما فرض فهو
موجود جوهر او اذ هو جوهر فله ماهية ليس هو من المضاف اذ كان الجوهر ليس بمضاف لذاته
بل يعرض له المضاف فيكون لهذا القايم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو به
مضاف وكلامنا في نفس امكان وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والآن فقد صار
ايضا في موضوع هذا خلف فاذن لا يجوز ان يكون لما سبق قايما بنفسه لا في موضوع ولا
موضوع بوجه من الوجوه وجود بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون
واما اذا كان الشيء الذي يوجد قايما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره فان امكان
وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالقوة ولا ان فيه قوة ان يوجد هو
منطبعا فيه بل على ان يوجد معه او عند حاله الممكن ان يوجد ما تقدم سبقه امكان وجوده اذ
انه ممكن الوجود فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال
ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود
فاما قايم في موضوع او قايم لا في موضوع وكل ما هو قايم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب
ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان وجود له فليس امكان
الوجود جوهرا لا في موضوع وعارض لموضوع الفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور
انه اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور ببين ولا حق من كل
وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فحينئذ يكون المفيد اولى بما يفيده من
المستفيد اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والنقص فانه يكون للعلة
بما هو علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى معنى
من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله
التي له من جهة وجوده اقدم من الآخر فيزول اذن مطلق المساواة لان المساواة شيء في الحد
فهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ان احدهما
علة والآخر معلول فواضح ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولا وليس للثاني
ولم يكن للثاني الا منه فظاهر من هذا ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا
فيه البتة اذا كان يمكن ان يساويه باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود ولان
فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه
لا يمكن ان يساويه اذا كان المعنى نفس الوجود فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى
بالوجود من الشيء الفاعل والمبدأ الذي ليس منفعله مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما
يشاركه بوجه ما في معنى الوجود ليس يمكن ان نعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليستا

يشتركان فيه فبقي حال اعتبار الوجود نفسه وقد كان في ساير تلك المتساوية والزايدة على
المبدأ الفاعل اذ ارجع الى حال اعتبار الوجود فان المبدأ الفاعل غير مساو له لان وجوده
بنفسه ووجود المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف
في الشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم
والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان فتصير العلة بهذه المعاني الثلثة اولى
بالوجود من المعلول والعلة احق من المعلول ولان الوجود المطلق اذا جعل وجود شيء صار
حقيقة فبين ان المبدأ المعطي للحقيقة المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا صح ان هاهنا مبدأ اول
هو المعطي لغيره الحقيقة صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا واجب الوجود
لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود فانه يلزم ان يكون ذلك الوجوب من الوجود
متعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود موجود
لشيء ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس هو واجب الوجود لان له شيئا
به يجب وهذا محال وليس هكذا حال الوجود مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف الذي يلحق
الماهية فلا ضير لو قال قايل ان ذلك الوجود معلول الماهية من هذه الجهة او لشيء آخر وذلك
لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان
يكون واجب الوجود بالذات مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود
من دون تلك الماهية فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي انيته
انما يتعين وجود الشخص بلوازمه واعراضه اذا كانت حقيقته نوعية تحتمل الشركة فيها بوجه
من الاحتمال واما الحقيقة التي لذاتها لا تحتمل الشركة فلا يفتقر في التعين الى اللوازم والاعراض
وان كانت له لوازم ليس الوجود معلولا من حيث هو وجود بل من حيث هو وجود لما هو ممكن
الوجود له ماهية اخرى ليس يدخل فيها الوجود **فصل** الصفات التي من باب الوجود
للاشياء اما ان يكون بحيث يجوز ان يكون الشيء الموصوف بها سببا لها اعتبر ذلك الشيء موجودا
او اعتبر غير موجود وذلك مثل امكان الوجود للماهيات الممكنة الوجود فان امكان الوجود
لها هذه سبيله ومثل هذا الشيء قد يجوز ان يكون شيئا له حالتا الوجود والعدم كالحادثات
فيكون في كل واحدة من الحالتين متصفا بتلك الصفة وقد يجوز ان يكون شيئا له ليس له
الا احدى الحالتين وهي الوجود كالانيات التي ليست لها الا حالة واحدة وهي حالة الوجود
فيكون في الحالة الواحدة التي لها متصفة بهذه الصفة ولو اتفق ان كان لها الحالتان جميعا
لكانت موصوفة في الحالتين جميعا بها اذ كان معنى هذه الصفة وهي امكان الوجود ان الشيء
في نفسه وباعتبار ذاته جايز عليه الوجود ونسبته الى الوجود هذه النسبة وان كان منه ما هو دايم
الوجود واجب باعتبار سببه ومنه ما ليس كذلك بل يوجد في الاعتبار تارة لاجل وجود
السبب ولا يوجد تارة لاجل عدم السبب واما ان تكون بحيث لا يجوز ان يكون الشيء الموصوف
بها سببا لها بل يكون سببها امر من خارج ثم ان اعتبر موجودا صح ان يكون موصوفا بتلك
الصفة وان كان غير موجود فلا يصح ومثل هذا الشيء ايضا لا يصح ان يعتبر لها في نفسها حالتا
الوجود والعدم معا ولكنه انما يجوز ان يكون متصفا بتلك الصفة في احدى الحالتين معا
وذلك مثل الوجود للماهيات الممكنة الوجود فان كل ماهية ممكنة الوجود فانها توصف
بالوجود حالة كونها موجودة ولا يجوز ان يكون الماهية سببا لهذه الصفة لما ذكر في موضعه

بل يكون ابدا سببها امر من خارج فالحال فى هذه الصفة التى هى الوجود مقابلة للحال فى
الصفة الاخرى المتقدمة وهى امكان الوجود اما اولا فمن جهة ان الشئ يوصف فى حالتى
الوجود والعدم بالامكان سواء كان شيئا وجوده دايم او شيئا وجوده غير دايم ولا يوصف
بالوجود الا فى احدى الحالتين واما ثانيا فمن جهة ان امكان الوجود يكون للشئ من نفسه
والوجود له من غيره واما ان تكون بحيث لا يجوز ان يكون الموصوف بها سببا لها ولا ايضا
امر من خارج سببا لها ولا يصح لمثل هذا الشئ ان يكون له حالتا وجود وعدم بل ليس له الا
احدى الحالتين وهى الوجود فهو دايما موصوف بتلك الصفة وذلك وجوب الوجود للاول
فانه لا يجوز ان تكون هو نفسه سببا لوجوب وجوده ولا امر من خارج سببا لذلك لما تذكر
فى موضعه ولا يجوز ان تكون له حالتا وجود وعدم بل ليس له الا احدى الحالتين فهو دايما
موصوف بهذه الصفة والحال فى هذه الصفة مقابلة للحال فى كل واحد من الصفتين المتقدمتين
من الصفات وهما امكان الوجود والوجود اما مخالفته للصنف الاول وهو امكان الوجود
من جهة اعتبار الاسباب فلان امكان الوجود للشئ يكون له سبب هو نفس الشئ الموصوف
بامكان الوجود ووجوب الوجود لا يكون له سبب لا نفس الموصوف بوجوب الوجود ولا غيره
ومخالفته للصنف الثانى الذى هو الوجود باعتبار هذه الجهة فلان الوجود للشئ يكون له
سبب هو غير نفس الشئ الموصوف بالوجود ووجوب الوجود لا يكون له سبب لا نفس الموصوف
به ولا امر خارج من غيره ومخالفته للصنف الاول ايضا وهو امكان الوجود من جهة جواز
الوجود والعدم فلان امكان الوجود يوصف به الشئ فى حالتى الوجود والعدم والموصوف
به العام يصح فيه هاتان الحالتان ووجوب الوجود يوصف به الاول دايما والموصوف به
لا يصح ان يكون له الحالتان اعنى حالتى الوجود والعدم ومخالفته للصنف الثانى الذى هو
الوجود باعتبار هذه الجهة فلان الوجود وان كان يوصف به الشئ فى حالة الوجود فقط فان
الموصوف به العام يصح عليه الوجود تارة والعدم تارة ووجوب الوجود لا يصح لما يوصف
به الحالتان جميعا بل حالة واحدة ومخالفته للصنفين جميعا من جهة اخرى فلان كل واحد
من امكان الوجود والوجود فالشئ الموصوف بهما يكون لا محالة ماهية مفردة موضوعة
للاتصاف بكل واحد من الصفتين هى غير كل واحد من الصفتين فلذلك يصح ان تعتبر لها
تارة الاتصاف بالصفتين وتارة الخلو عنهما بحسب اعتبار ذات الموصوف ووجوب الوجود
فان الموصوف به لا يجوز ان يكون ماهية مفردة موضوعة للاتصاف هى غير هذه الصفة
لما نبين فى موضعه فلذلك لا يصح ان تعتبر له تارة الاتصاف به وتارة الخلو عنه بحسب اعتبار
ذات الموصوف **فصل** للماهية لا محالة نسبة الى الوجود فاما ان يكون نسبتها اليه ان تكون
بحيث لا يجوز لها الاتصاف بالوجود ولا انه يجوز ان يكون لها الوجود فهذه الماهية هى التى
يقال لها انها ممتنعة الوجود واما ان تكون نسبتها الى الوجود ان تكون بحيث يجوز لها الاتصاف
بالوجود ويجوز ان لا يكون لها الوجود فهذه الماهية هى التى يقال لها انها ممكنة الوجود ثم ان
هذه النسبة لذات الماهية بالذات وهى من مقتضى الذات وواجب ان تكون مقتضى الذات
سواء كانت تلك الماهية معتبرة انها فى الوجود او معتبرة انها معدومة فانها فى كل واحدة
من الحالتين المعتبرتين مقتضية لهذه النسبة التى تسمى الامكان لا تفارقها ولا توجد خالية
عنها فانها وان كانت ايضا موجودة فانها توصف بان نسبتها الى الوجود نسبة جواز ان تكون

لها الوجود فتستحيل بهذه الشبهة فى الازليات اذ كانت سبيلها سبيل الحادثات على انهما
فرق من وجه آخر وهو ان الحادثات سبق وجودها امكانها وجودها والازليات لم يسبق
وجود امكانها وجودها وفرق آخر وهو ان الحادثات ليس امكانها موجودا فى الاعيان دايما
وذلك لاجل ان تلك الماهية التى لها الامكان ليس وجودها فى الاعيان دايما وان الازليات
امكانها موجود فى الاعيان دايما وذلك لاجل ان تلك الماهية التى لها الامكان وجودها
فى الاعيان دايما فكان للحادثات امكانا واحدا وهو الذى هو مقتضى الماهية فقط اعنى
امكانا غير ماخوذ معها الوجود فى الاعيان وللازليات امكانان احدهما هذا الامكان
المذكور وامكان آخر وهو الامكان الذى هو مقتضى الماهية ماخوذا معها الوجود فى الاعيان
فهذا معنى قول القائل الامكان من لوازم الماهية تقتضيها الماهية كما تقتضى الماهية اشياء
كثيرة فاذا وجدت الماهية التى لا يسبقها امكانها اى الازليات وجدها ذلك الامكان
من حيث هو موجود لا من حيث هو مقتضى الماهية اى وجدها ايضا ذلك الامكان من حيث
هو موجود ثم قال والشئ من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية اى ان الامكان
على الضربين المذكورين ثم قال فاما ان كان امكانها يسبقها اى الحادثات فوجوده بماهيتها
اى امكانها هو الذى هو مقتضى الماهية فقط وقد حذف من حكم الازليات لفظ ايضا ومن
حكم الحادثات لفظ فقط فاعتاص به الكلام ثم صرح بالحكم فقال ويكاد ان يكون لما سبقه
ماهيته امكانان اى الازليات فلان الازليات سبقت ماهيتها امكانها اذ كانت ماهيتها
هى المقتضية لامكانها اى النسبة التى لها الى الوجود سوال من يتشكك فيقول هل يكون للامكان
امكان وجود ام لا فانه ان لم يكن له امكان وجود فهو ممتنع ان يوجد وان كان له امكان تسلسل
الى غير النهاية جوابه قال الحكيم كالجواب عن معنى الاضافة وتحقيق ذلك ان لذلك الامكان
ايضا امكان وللثانى ايضا امكان الى غير النهاية اذ كان لكل واحد منها نسبة جواز الى
الوجود لا ينفرد بكون هذه النسبة له واحد منها دون الباقيات وسبيلها كلها سبيل الماهيات
فى ان لها هذه النسبة الى الوجود وهذا الحكم مطرد ايضا فى الاضافة اذ كان بين المضافين
لا محالة نسبة هى غير كل واحد من المضافين وكيف لا والاضافة عرض وكل واحد من المضافين
جوهر ويكون هذه النسبة موجودة ولها اضافة ما اخرى موجودة الى كل واحد من المضافين
الموجودين اذ كان بين كل معنيين مختلفين موجودين اضافة ما موجودة والحكم فى هذه الاضافة
الثانية هو الحكم فى الاضافة الاولى ثم الى غير النهاية ولا يلزم من ذلك المحال الذى يظن انه
يلزم لحصول اشياء لا نهاية لها فى الوجود فليس بمحال ان توجد الاشياء لا نهاية لها بالفعل على
الاطلاق وان كان ذلك محالا فى اشياء مخصوصة على ان فى تلك الاشياء المخصوصة فى البرهان
على احالة ذلك فيها بحث وكلام هل هو فيها محال او ليس بمحال وسنفرد فيه نظرا ونحكم بالحق فيه
باذن الله تعالى **فصل** كون الشئ بسبب امر متفرع على جواز وجوده فى نفسه الذى هو
معنى الامكان وعلى النسبة التى له الى الوجود فما لم يثبت للشئ هذه النسبة وهو الجواز لم يعتبر
انه بسبب او ليس بسبب فانه ما لم يكن الشئ بحيث هذه النسبة له الى الوجود النسبة المذكورة
سواء كانت هذه النسبة موجودة فى الاعيان او موجودة فى النفس لم يصح ان يقال انه يوجد
بسبب وقد يفهم معنى الامكان ولا يفهم مع ذلك انه موجود بسبب او بلا سبب فان كونه موجودا
بسبب امر عارض لكونه جايز الوجود فى نفسه ولا يمتنع ان نظن ظان انه موجود بلا سبب حتى

تتبين له ذلك بالبرهان او بالتنبيه كل ما يوصف بشيء هو اسم الفاعل عن معنى اشتق منه
فيقال انه كذا فلا يخلو اما ان يكون معناه انه لذاته لا بسبب آخر خارج عنه بحيث يوجد او
يصدر عنه شيء بذاته لا بتوسط امر آخر داخل عليه ولا لاجل غاية خارجة عن ذاته هي غير ذاته
يوصف بذلك الوصف لحصوله على هذه الحالة المذكورة فيكون مثل هذا الشيء لا يكون له
سبب في وصفه بانه كذا لا سبب هو فاعل او جار مجرى الفاعل اذ كان له لذاته لا لسبب آخر
خارج عنه وصف بانه كذا ولا سبب هو صورة او جار مجرى الصورة اذ كان بحيث يوجد او يصدر
عنه شيء بذاته لا بتوسط امر آخر غيره يكون صورة فيه او جار مجرى الصورة وهو السبب في وصفه
بانه كذا ولا سبب هو هيولى او جار مجرى الهيولى اذ كانت لا صورة هناك داخلة عليه هي
السبب في وصفه بانه كذا فلا هيولى او ما يجري مجرى الهيولى له فالهيولى او ما يجري مجراها انما
يكون بالقياس الى الصورة فاذا لم يكن صورة لم يكن الموصوف بانه هيولى لها ولا سبب هو
غاية قريبة او بعيدة اذ كان لا لاجل غاية خارجة عن ذاته هي غير ذاته يوصف بانه كذا فيكون
مثل هذا الشيء لذاته وبذاته ولاجل ذاته ما يوصف بذلك الوصف واما ان يكون معناه انه
بسبب آخر خارج عنه بحيث يوجد او يصدر عنه شيء لا بذاته بل بتوسط امر آخر غيره داخل عليه
ولاجل غاية خارجة عن ذاته هي غير ذاته هو على تلك الصفة فيكون لمثل هذه الشي السبب
في وصفه بانه كذا فاعل او جاري مجرى الفاعل اذ كان لسبب آخر خارج عنه وصف بانه كذا
وصورة او جاري مجرى الصورة اذ كان بحيث يوجد او يصدر عنه شيء لا بذاته بل بتوسط امر
آخر غيره داخل عليه هو السبب في وصفه بانه كذا وهيولى او جار مجرى الهيولى اذ كان لا بد
للصورة التي له من موضوع وغاية قريبة او بعيدة اذ كان لاجل غاية خارجة عن ذاته هي غير
ذاته يوصف بانه كذا فيكون مثل هذا الشيء لا لذاته بل الفاعل ولا بذاته بل لصورة ولا لاجل
ذاته بل لاجل غاية خارجة عن ذاته ما يوصف بذلك الوصف والقسم الثاني مقابل للقسم
الاول ونقيض له بالحقيقة اذ كان كل ما له سبب فاعل في وصفه بانه كذا فلا بد له من صورة
بها صيره الفاعل على تلك الصفة وموضوع فيه يوجد الصورة وغاية لها ولاجلها وجدت
الصورة في المادة فوصف بتلك الصفة وكذلك ان كان له صورة فله موضوع وفاعل وغاية
وان كان له موضوع فله صورة وفاعل وغاية وان كان له غاية خارجة فله فاعل وصورة
وموضوع فلا يخلو هذا القسم من حصول الاسباب الاربعة له كلها مجتمعة كما يخلو القسم الاول
من حصولها كلها مجتمعة ونقول ان لكل واحد من هذين القسمين وجودا في الاعيان فالذي
هو على سبيل القسم الاول فالاول الحق وذلك انه لا فاعل له في حصوله عما يوصف به على ما يوصف
ولا صورة له او ما يجري مجراها في حصوله بحيث هو على ما يوصف به ولا هيولى وما يجري مجراها
في ذلك ولا غاية له خارجة عن ذاته في ذلك ايضا اذ لو كان له سبب فاعلي في ذلك الوصف
لكان واجبا من تلك الجهة ولبطل اوليته الواجبة له ولو كان له سبب صوري في ذلك لكان
مركب الذات متكثرها وللمحتاج الى موجب له تلك الصورة فبطل وحدانيته وبطل اوليته ايضا
وكذلك لو كان له هيولى او موضوع فانه كان يحتاج الى جامع بين صورته وموضوع الصورة
وكذلك لو كان له غاية خارجة لاجلها كان على ذلك الوصف لكان تلك الغاية سببا له فيه
بل سبب سببه فان الغاية سبب لكون الفاعل فاعلا وان لم يكن سببا لسببيته وذلك ايضا
يوجب بطلان اوليته التي وجبت له ولا يوجد على هذا السبيل الا الاول الحق وحده وجميع

ما يوصف به فان ما يوصف به على معنى القسم الاول وشرايطه واما الذي هو على سبيل القسم
الثاني فساير الموجودات غير الحق الاول فان جميعها يوصف بما يوصف به على معنى القسم
الثاني وشرايطه اذا كانت كلها ممكنة في حد ذاتها ولوجودها ووجود عامة احوالها و
اوصافها سبب هو السبب الاول فان الموجود الاول هو السبب لوجود ساير الموجودات
منها بواسطة ومنها بغير واسطة فيكون الاول اذا وصف مثلا بانه قادر معناه انه لذاته
لا لسبب آخر خارج عنه بحيث يصدر عنه ما يشاء اذا شاء ولا يصدر عنه ما لا يشاء اذا لم
يشاء لا بتوسط امر آخر غيره داخل عليه كقدرة مثلا يتوسطها هو على ما هو عليه ولا لاجل غاية
خارجة عن ذاته هي غير ذاته هو على ذلك فيكون ذاته قدرة اذ كانت القدرة هو الامر
الذي به يكون الشيء على الوصف المذكور والاول ذاته هو الامر الذي به على الوصف المذكور
واذا وصف بانه مريد فمعناه انه لذاته لا لسبب آخر خارج عنه بحيث يصدر بما يصدر عنه متعقلا
له لتعقله ذاته مبدأ له وراضيا به ومتعقلا الرضاء بنفسه وتعقله لذاته لا بتوسط امر آخر غيره
داخل عليه كارادة مثلا يتوسطها هو على ما ذكر ولا لاجل غاية خارجة عن ذاته هي غير ذاته هو
على ذلك فيكون ذاته ارادة اذ كانت الارادة هو الامر الذي به يكون الشيء على الوصف المذكور
والاول ذاته هو الامر الذي هو به على الوصف المذكور واذا وصف بانه عالم فمعناه انه لذاته
لا لسبب آخر خارج عنه بحيث هو متجرد عن المادة التجرد التام فحصل له لتجرده عن المادة التجرد
التام وهو ذاته الذي يكون بما حصل له التجرد وهو ذاته عاقلا له بما حصل للتجرد الذي هو
ذاته ايضا معقولا لا بتوسط امر آخر غيره داخل عليه كعقل مثلا يتوسط على ما ذكر ولا لاجل
غاية خارجة عن ذاته هو على ذلك فيكون ذاته عقله اذا كان العقل هو الامر الذي به يكون
الشيء على الوصف المذكور والاول ذاته هو الامر الذي هو به على الوصف المذكور وانه عقل
وانه عاقل وانه معقول فيه شيء واحد وتحقيق ذلك من وجه آخر ان العقل بالحقيقة هو
صورة المعقول وحصولها وذات الاول هو المعقول له فذاته عقله وهو العقل والعاقل
والمعقول واذا وصف بانه حي فمعناه انه لذاته لا لسبب امر آخر خارج عنه بحيث له الصفتان
المتقدمتان جميعا اعني الادراك والفعل لا بتوسط امر آخر غيره داخل عليه كحيوة مثلا
يتوسط هو على ما ذكر ولا لاجل غاية خارجة عن ذاته هو على ذلك فيكون ذاته حيوته اذ كانت
الحيوة هو الامر الذي يكون الشيء على الوصف المذكور من الادراك والفعل هو الامر الذي هو به
على الوصف المذكور من الادراك والفعل وكذلك في انه حق اي بحيث له خصوصية وجوده
الذي ثبت له وايضا بحيث وجوده دايم وايضا بحيث يكون الاعتقاد في وجوده صادقا فالاول
احق بالحقيقة في هذه المعاني منه وكذلك في انه خير اي بحيث لا نقص فيه بوجه ولا عدم كمال
وايضا بحيث عنه وجود كل ما سواه وكذلك في انه جواد اي بحيث يعطي الكل وجود وكل كمال
وجود لا لعرض ولا لغاية او امر يستفيده بفعله في اعطائه ما يعطيه بل لذاته واذا وصف
بانه واحد فمعناه انه لذاته لا لسبب آخر خارج عنه بحيث لا ينقسم الى اجزاء كمية او معنوية
وايضا بحيث لا نظير له ولا وجود في رتبة وجوده واوليته لا بتوسط امر آخر غيره داخل عليه
كوحدة مثلا يتوسط هو على ما ذكر من وحدانيته اذ كان معنى الوحدة فيه سلب الكثرة ومعنى
الوحدة في غيره ما تصير الجملة به متحدا فيكون واحدا بوحدة يحلها هي السبب في تأخره فلهذا
لا واحد غيره الا وفيه كثرة من جهة واذا وصف بانه موجود فمعناه انه لذاته لا لسبب امر آخر

خارج عنه بحيث له الاصول في الاعيان خارج عن الذهن لا بتوسط امر آخر غيره داخل
عليه لوجود مثلا بتوسط هو على ما ذكر بخلاف ما عليه ساير الموجودات فان عامتها مشتركة
في انها موجود داخل عليها مباين لماهيتها صارت موجودة والاول غير محتاج الى وجود
مستفاد من خارج غريب عن حقيقته به صار موجودا وهذا معنى قولهم ان ماهيته انيته
اي ليست انيته امرا غريبا عن حقيقته داخلا عليه ومستفادا من غيره ولا لاجل غاية خارجة
عن ذاته هو غير ذاته هو على ذلك اي موجودا فيكون ذاته وجوده اذا كان الوجود هو الامر
الذي به يكون على الوصف المذكور والاول ذاته هو الامر الذي هو به على الوصف المذكور
فليس اذن انيته غير ماهيته والموجود اذا كان وصفه بانه موجود هو على الشرايط المذكورة
فكان بذلك متميزا عن ساير الموجودات فانه يخص باسم واجب الوجود كما ان القادر اذا
كان وصفه بانه قادر على الشرايط المذكورة في قادرية الاول وكان بذلك متميزا عن ساير
القادرين فانه يخص باسم القادر بذاته وكذلك في المريد يقال انه المريد بذاته وفي الحي انه
الحي بذاته وفي العاقل انه العاقل بذاته وفي الحق انه الحق المحض وفي الخير انه الخير المحض وفي
الجواد انه الجواد الحق وفي الواحد انه الفرد الاحد الحق العقل البسيط الذي يحصل لنا المعقولات
المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الاول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المعقولات
المفصلة وهذه اللوازم هي هيئات في الاول لا على سبيل الانفعال بل على سبيل الفعل وهي
اما ان لا تعتبر غير متناهية اذ ليس فيها الترتيب الطبيعي الذي يكون اعتبار اللانهاية فيه
بالفعل ممتنعا وقام البرهان على امتناعه واما ان تعتبر غير متناهيه لا على ذلك الترتيب
فلا يعرض منه محال بل امثالها موجودة بالفعل غايضة للامور المتناسبة فان المثلث لا يمتنع
ان يكون له لوازم وخواص غير متناهية وهذا العقل البسيط في الاول لا يكون هيئة فيه بل هو
ذاته لانه الفعال لهذه المعقولات والفعال لها ذاته وفينا فالنفوس غير فعالة الا لحصول
تلك الهيئة العقل الذي يفعل المعقولات فيه ايضا المعقولات كاللوازم لذاته وهو يفعلها
في ذاته عن ذاته وفي غيره ايضا وقد كان هذا احدى المسائل العشر التي كانت في جانب الكتمان
فيهما اذ لم تسمع وعنده جلا يا مقدسات معنى قوله يفعلها ليس الفعل العامي الذي بعد ان
لم يفعل بل معنى وجود لازم كما تعلم هذا جواب من يسال انه كيف يكون الشئ فاعلا وقابلا
لما يفعله وشرحه انما يمتنع ان يكون فاعلا ومنفعلا عن ذلك الفعل اذا كان زمانيا فان مثل
هذا يكون فيه بالقوة فيخرج عن ذاته الى الفعل وهذا محال فاذا كان على الوجه المذكور غير
زماني فانه لا يلزم المحال سئل عن البرهان على ان النفس قبل المزاج فقال المزاج مزاجان
مزاج البدن والمني ومزاج المخلوق حيوانا ومزاج البدن والمني بفعل القوة الوالدة فهو قبله
واما النفس الخاصة بالمخلوق فليس قبله واما مزاج المخلوق حيوانا فان الفاعل القريب له هو نفسه
اعني نفس المخلوق الذي ذكرناه في البذور والفاعل قبل الفعل المني موضوع الاخلاط والاغذيه
والمخلوق حيوانا موضوع المني على الوجه الذي علم الاختلاف فيه تشكك عليه بما قال في حد
النفس من انه يصدر عنها افعال مختلفة فقيل ان البسايط ايضا يصدر عنها افعال مختلفة
صدورا اوليا فاجاب بان ذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة والقوة
المحركة والمغذية تتصرف في موضوع واحد وتشكك عليه بان النفس كافية في جميع افعالها لا يحتاج
الى قوى بها تفعل افعالها فاجاب بانه قد تحقق ان الصور والمعاني الجسمانية لا تدرك الا بآلة

جسمانية والمجردة الكلية لا تدرك بآلة جسمانية والنفس الواحدة ينسب اليها الامران
جميعا ولا يصلح ان يكون جسمانية مادية وغير جسمانية ومن الدليل على فساد هذا الراي
ان الانسان عنده صور متخيلة ومذكورة محفوظة وقد يتادى اليه من الحس ما يزيل عنه وهو
يدرك ضربا من الادراك فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يجز ان يقال انها مرة
حاضرة ومرة غير خاطرة بالبال ومرة غير خاطرة فان الخطور ليس امرا غير حصول الصورة
بالفعل فيبقى انها في حال الغفلة تكون غير حاضرة للنفس فلا يخلو اما ان يكون حاضرة لقوى
اخرى نفسانية حافظة لها او منمحية اصلا ولو كانت منمحية لكان لا يقع خطورها بالبال الا
على الوجه الذي حصلت عليه اولا حين كانت موجودة بالقوة فاوردها الحس فاذ ليست
كذلك فهي موجودة بالفعل عند بعض القوى ان قيل ان القوى الفعالة في ذواتها ممكنة
لا محالة والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فيلزم ان يكون في قوتها ان يعدم فالجواب ان
امكانها هي بالقياس الى الوجود ومعنى انه متى عدمت اسبابها عدمت هي وهذا غير ما نحن
فيه بل ما نحن فيه هو ان ما يمكن ان يعدم في ذاته مع قيام علته يجب ان يكون عدمه بفساد
يعرض في جوهره اولا وقبل الفساد كان له لا محالة فعل غير وجوده فبطل عند الفساد عنه
ذلك الفعل فلا محالة يكون هناك قوة ان يفسد وفعل ان يبقى واما حقايق المفارقات
فكونها بالفعل هو ان يبقى مع العلة وتعدم مع عدمها لا لفساد يعرض في ذواتها وجد في
دفعة القدر هو وجود العلل والاسباب واتساقها على ترتيبها ونظامها حتى ينتهي الى المعلول
والمسبب وهو موجب القضاء تابع له لا ملية لفعل الباري لان فعله لذاته لا لداع دعاه الى
ذلك الارادة هي علم بما عليه الوجود وكونه غير مناف لذاته فعل الباري مخالف لافعالنا
فانه لا يكون تابعا للغرض ولذلك ارادته مخالفة لارادتنا فان فعله كما قال كن فيكون صور
الموجودات مرتسمة في ذات الباري اذ هي معلومة له وعلمه لها سبب وجودها سبب هذه
التغيرات يتادى الى ثابت واحد وهذه المختلفات يتادى الى نظام واتفاق واتحاد
نحن اذا راينا شيئا في المنام فانما نعقله اولا ثم نتخيله وسببه ان العقل الفعال يفيض على عقولنا
ذلك المعقول ثم يفيض عنه الى تخيلنا واذا تعلمنا شيئا فانما نتخيله اولا ثم نعقله فيكون بالعكس
القضاء سابق علم الله تعالى يتشعب منه المقدورات كل موجود كان وجوده بوسايط اقل
كان اقوى وجودا فالاقوى وجودا هو الجوهر لانه وجد من جهته بوسايط اقل فالاضعف وجودا
هو العرض لانه بالعكس من هذا **فصل** من كلام بخطه سئل بالبرهان على ان القوى
الشوقية الاجماعية جسمانية فاجاب الاجماعية الوهمية هي القوة التي يتادى اليها اثر الجزئي فيحركها
الى التحريك بان تنفعل عن الجزئي وهذا الجسماني وتدخل في هذا الشهوانية فانها يتادي اليها
طعم او رائحة او خيال منهما فتنفعل الى الطلب واما ان كانت اجماعية عقلية فانما تكون مبدا
للحركة والاجماع بعيدا لا قريبا وتحرك من جهة الراي الكلي فذلك شئ آخر ما البيان الحقيقي لكون
الاول مبدا للوجود وللجوهر فان الاوايل انما بينوا انه مبدا للحركة فقط **الجواب** بخطه بل قد تعرضوا
لبيان كونه مبدا للحركة تعرضا واضحا وبالفعل وتعرضوا للآخر تعرضا كالتعريض كالشئ بالقوة
ثم انما هو مبدا لا للوجود كله بل للوجود الممكن فان عني بالجوهر ما له ماهية وجودها لا في موضوع
لزم ان يكون الوجود من لوازمها الغير المقومة ولا يكون من لوازم الماهية لان العلة الموجدة
هي التي تقتضي المعلول الحاصل ولا تكون قبل الوجود موجودة بتدريج في هذه الاشارة فتبقى

ان يكون من لواحقها الخارجة وان كان مركبا من هيولى وصورة وقابلا للقسمة فقد
تحاقى عنه الوجوب بالذات اذ وجوبه بالغير هل يعقل العقول ذواتها اولا ثم ما يلزمها من
وجود مبادئها او انما يعقل اولا مبادئها ثم من مبادئها ذواتها وبالجملة الذي يجب ان يقال
في ادراك العقل المفارقة الجواب من خط يعقل اولا ماهياتها موجود ونتوصل الى المبادي
من وجودها ثم ينعطف فيعقل ذاتها جزءا من معقول انها وجدت من الاول والشيء قد
يعقل مرتين مرة مفردا ومرة باعتبار مقارنة من حيث المقارنة ما حقيقة العقل وماهيته
في ذاته التي يلزمها ان يكون عقلا وعاقلا ومعقولا فانه لابد من حقيقة بسيطة غير كونها
عقلا ثم يتبعها ان تكون عقلا وعاقلا ومعقولا وبين ذلك بان العقل اما ان يعنى به
جوهر الذات الذي من شانه ان يعقل فيكون في ذاته عقلا وبالقياس الى ما تحصل له زيادة
على ذاته عاقلا واما ان يعنى به نفس نسبة هذه الذات الى ما عقل واما ان يعنى به قوة هذه
الذات واستعدادها الجواب من خط اما كونها عاقلة لنفسها فامر وان يكون به الشيء في
نفسه عقلا بالفعل وكونه عقلا انه مبدأ مجرد تتصور فيه ماهيات وكونه عقلا بالفعل هو
ان مجردا ما للمباينة فان كان ذلك المجرد ذاته كان مفهوم انه عاقل لذاته ومفهوم انه معقول
وبهذا اشعر ذواتنا وتعقلها نوعا من العقل مخلوطا اولا خلطا عقليا ثم ننتقل الى نمط
آخر من عقل ماهية لذواتنا عامة باعتبار ما ذلك الاعتبار ايضا صورة عقلية وهو تخصص
النظر في ماهية العقل الجوهري من حيث هو عقل انه موجود لا في موضوع مجرد عن الوضع والحركة
ولست اعني بالموجود الموجود بالفعل بل الشيء الذي من شانه ان يكون وجوده لا في موضوع
فقد علم ان الجوهر هذا يكون جوهرا حيث علم ان الشيء البسيط المجرد عن الوضع والحركة القائم لا في
موضوع هو العقل في نفسه من حيث هو عقل ولعله في نفسه ماهية وكونه بها جوهرية
وبها عقليته ولولا ان عقليته لازم عسر وجوده عقول كثيرة بل العقول ماهياتها الذاتية لعلها
ان يكون قوى ما مفارقة ذاتها انفعال بوجه ويكون عقولا لانها مجردة واما العقول باشتراك الاسم
في احوال للنفس كالعقل الهيولاني والعقل بالملكة وليست قوى قائمة بذواتها مسئله
قيل ان اول اثنينية في المبدع ان له في ذاته الامكان ومن جانب الحق الاول الوجوب ومن
هذين تاتلف هويته موجودة فان كان الامر على هذا فاين حقيقة ذاته التي يلزمها الامكان
والوجوب سواء كان تلك الذات عقلا او حقيقة يلزمها ان تكون عقلا فيلزم لا محالة التثليث
الجواب نحط الامكان من لوازم الماهية تقتضيها الماهية كما تقتضي الماهية اشياء كثيرة
مثل ما تقتضي المثلث كون زواياه مساوية لقائمتين وكما تقتضي الماهية اجزاؤها فاذا وجدت
الماهية التي لا يسبقها امكانها ووجدها ذلك الامكان من حيث هو موجود لا من حيث هو
مقتضى الماهية فالشيء من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية فاما ان كان امكانا
يسبقها فوجوده بماهيتها وهذا سر ويكاد ان يكون لما يسبقه امكانان اعني بقوى الوجود
الوجود في الاعيان ليس الوجود الذي يعم حالين عينا ومعقولا فذلك الوجود لازم دائما لها
ايضا وليس كونها شيئا وماهية هي كونها ذلك الوجود ويعلم ذلك لاختلاف المفهومين وان
احدهما موضوع للآخر كيف يكون الامكان من لوازم الماهيات وهل يدخل ذلك في الابداع
ام لا يدخل فيه فيكون شيء بعد الاول غير منسوب الى الابداع الجواب عن خط اعتبار انها
ممكنة غير اعتبار ان امكانها موجود عينا كما ان اعتبار ان المثلث مساو زواياه لقائمتين

غير اعتبار ان ذلك حاصل مع عدم المثلث بل هذا مقتضى الماهية وهو غير الوجود بالفعل
للماهية كما ان الماهية غير الوجود بالفعل لماهية في الاعيان مفهوما ولزوما سئل عن الفرق
بين الوجود وبين الواجبية فقال الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز العدم وسئل
عن نسبة الوجوب الى الامكان فقال نسبة تمام الى نقص مسئله حكم بان مبدأ الاشياء
لما كان باقيا بذاته وحقا بذاته صارت الاشياء كلها نازعة اما بالاختيار واما بالارادة
واما بالطباع الى حب البقاء وطلبه بالشخص او بالنوع فلم وجب ذلك الجواب عن خط
سئل عن مثل هذه الاشياء افلاطون واما انا فارى ان الاول فليس لماهيات صفاته
الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء وكل ما له شعور فهو ينفر بالطبع عن اضدادها
لان الاول وصفاته معشوقان بالطبع لانها العلة والسبب فما يدرك منها معشوق الاول
لمن ينال شعوره وهو بعض الاشياء والصفات لمن ينالها بشعوره وهو ايضا بعض من
الاشياء اكثر عددا من الاول وربما كان عنده شاعرين مختلفين بصفات مختلفة فاختلف
عشقها وطلبها فتنازعت كالشهوة والغضب وربما حال الاضعف مثلا الاقوى فهلا الماهي
بخلافه عن طلبه كما بين والعقل واما ما لا شعور له فقد جعلت العناية الاولية طبيعته
مشتاقة الى حفظ ما ينال من ذلك واسعاده ان فات لفضل الرحمة الواسعة حتى يكاد
ما لا شعور له يشبه ما له شعور كما يكاد من ذوات الشعور ما لا عقل له يشبه ما له عقل وسئل
لم لا يجوز ان يكون العرض المهيء للمادة لقبول الصورة نفسا الجواب هذا يجوز ولكن يكون مهيئا
لقبول غير الصورة المقومة لان النفس النوعية اذا اتحد بالهيولى تم النوع مسئله
وجوب عقل الاول لذاته ثم الاشياء من ذاته من خط لان صفات ذاته انه مبدأ وقوة
وذلك يعقل بالقياس الى غيره لا من حيث هو موجود بل من حيث هو ماهية ويعرض لها
ان يكون جزء صفة لانها جزء عقل سئل لم يلزم اذا لم يكن حركة الفلك طبيعية ان يكون ارادية
فاجاب لانه اما ان تصدر عن قصد وارادة واما ان لا تصدر عنها فتصدر عن جوهر الذات
وصورته او عن امر خارج شرح الحال في الفصل الذي يذكر فيه ان كل ماهية من ماهيات الاشياء
انما تستطيع ان تلبس الوجود وكماله على قدر احتماله في ذاته وعلى درجاتها وان ذلك ليس بسبب
المفيد فلذلك تقع العاهات والامراض بل الحال يلزم من ضرورة المادة التي لا تقبل الصورة
على كمالها الاول والثاني مسئله ذكر في مواضع ان الاثر الذي ينال من الاول هو المدام
لكل شيء طبيعيا كان او نفسانيا او عقليا فكل شيء ينال من فضله وجوده بحسب طاقته ابتداء
من الوجود وانتهاء الى اكمل ما يكون في امكانه ان يقبله حتى يبلغ القدرة والعلم وحتى يبلغ ان
ينال حقيقته فتنقش في جوهر النابل الاينه ووجدان التوحيد في هذا كلاما طويلا للحس
ان يسمع من المشرقيين الجواب من خط الكلام في هذا طويل وليس يدري ان ذلك الطويل
سنح بخاطر هذا القائل حين يقول هذا القول فاما الاشياء العلية المناسبة لهذا الموضع
فلعلها غير متناهية بالقوة ذكر في فصل ان اختلافات الاحوال يضطر ضرورة في تجددها
الى حركة مكانية وما لا تحرك الحركة المكانية لا ينتهي اليه اختلاف حال فما البرهان على ذلك
الجواب من خط هذا بين في كتاب الشفاء انه لابد من ان يكون لما كان بعد ما لم يكن علة
لم تكن فكانت اما ذاتا واما علة فيكون كل حادث محتاجا الى حادث فاما ان يكون معا وهذا
محال واما ان يكون على التتالي والتتالي لا يمكن بلا زمان والزمان لا يمكن بلا حركة مكانية

فالحركة المكانية هي التي بها يمكن ان يقال ان العلة لم يكن مماسة فماست او قريبة فقربت او على
وضع فوضعت عليها سئل قيل ان الوجود في واجب الوجود بذاته لو كان لانه وجود لا علة له
لكان كل وجود لا علة له وهذا ايضا لازم في الواجبية فاي فرق بين الواجبية والوجود الجواب
الواجبية مطلقا كالوجود ويجوز ان يكون واجبية بعلة فليس هو هو لانه واجب بل لانه
لذاته واجب بيان انه لا حركة ولا محرك غيره ما ذكر وتتميم ما ذكره من انه ان كانت آخر
فانها تحرك لانها تمام حركة ولكن لا حركة غير ما قيل وانه لم يجوز ان يكون موجود بري عن
المادة الا وهو مبدأ مستمر لحركة وكالغاية لها وانه ليست الحالة التي هي الافضل الا هذا الجواب
لحظة قيل قائل هذا القول حين اعوزه البيان فصار الى التطنى لكن هذا مما يمكن ان يتكلف له
نصرة قد استغنينا عنه الموجود البري عن المادة اما واجب الوجود فهو واحد هو مبدأ الحركة
بوجه ما تقدم واما غير واجب الوجود فهو واسطة بينه وبين الاجرام فهو ايضا مبدأ ما
للحركة سئل اليس يحال ان يكون قوة تدرك معنى النفس ولا تدرك تلك القوة ذاتها فاظن
اني اشعر بذاتي المعنى المدرك فينا الذي هو الاصل نسميه النفس والمدرك للكليات نسميه
النفس الناطقة والمدرك منا للكليات يدرك النفس الناطقة من حيث هي نفس ناطقة فهي
تدرك ذاتها كيف يحصل للنفوس السماوية ادراك للاحوال الجسمانية وادراك للمبادي العقلية
وهل ذلك للنفوس الانسانية ايضا هذا لا يمكن ان يكشف حكمه في بعض المواضع ان النفس
اذا اتت قوتها في هذا البدن فبالحري ان تستعمل بدله لضرورة ما وحاجة ما بدنا آخر اجل منه
واشرف فكيف وجه الامر في هذا وهل يجب في كل نفس او اغلب في بعضها دون بعض
الجواب من خطه لا ادري كيف قيل هذا ولعل هذا في استعمال النفوس المفارقة للبدن السماوي
حال حاجة ان عرضت فهو تخمين وحدس ليس الى صحة واثباته لي سبيل ولعلها يكون لغيري
لم قالوا انه لو كان للنفس صورة او خالطت شيئا ذا صورة منعته صورته وصورة ما خالطه عن ان
يقبل صورة غيره وان ما له صورة تخصه فليس يمكنه ان يكون قابلا لجميع الامور التي يتصور بها
العقل بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل ان يفعله وما الفرق بين صورة قديمة لها ان كا
وبين صورة ما تحصل لها مكتسبة ولم تمنع الاولى من التصور ولا تمنع الثانية الجواب
من خطه لعلهم قالوا هذا في العقل الهيولاني وانه ليس بجسماني وانه كانت له صورة جسمانية فكان
في الموضوع الجسماني حالت الماهية الجسمانية عن ان يقارنها كل ماهية مما يتصور به اذ لمادة
جسمانية يحصل لكل صورة مثل الاضداد والمتباينات وهيئات المقادير المختلفة والاوضاع
المتباينة او لا ادري وليتعرف ذلك من مفسريهم س ما وجه الاستغفار للموتى والترحم لهم و
بالجملة استمداد الفيض الالهي بالادعية ح لعل هذا من المعاون المحققة للدعية بتاثير من او اما
تتعدى اما الى تلك النفوس واما الى امور خفية علينا يكون معاونا لعل العقل الذي يدرك
المعقولات ليس يعني به مجرد الشعور المجمل بالذات بل بعد ذلك فليتفكر فيه سئل عن البرهان
على ان العقول التي لم تتهذب ولم تكمل لا تدرك المعقولات بعد المفارقة فقال لانها لو لم
تحتج الى العقل بالملكة وحصول المبادي لها الى البدن لكان يمكن ان تتوصل الى المبادي من
غير الاعتبار ولا شك ان العقل بالملكة هي للعقل بالفعل وان بعض العقل بالفعل ايضا
تحتاج الى زيادة على الملكة فانه تحتاج بعد العقل بالملكة الى اعتبارات جزئية فاما التقدير
فلا اعرفه ولعله ان تتمكن من تصور المفارقات سئل ما البرهان على ان النفوس الكاملة

تعقل بعد المفارقة فقال لان العقل بالفعل اتصال للنفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ
المفارق الذي لك ان يسميه العقل الفعال فاذا حصل استعداد كامل وكان العقل غير محجوب
بذاته وكان بعض ما يشغل عن جهة الفاعل قد زال وجب الاعطاء والقبول سئل لم يجب
ان يكون تميز عدم الممكن عن الوجود لعلة وان امكان الشيء لذاته لا لعلة الجواب من خطه
هو في حالتي وجوده وعدمه ممكن لا العدم يخرجه الى الامتناع ولا الوجود الى الوجوب ولا يخرج
بالعدم الى الامتناع او بالوجود الى الوجوب لكان هو في كل حال له ضرورتين ولو يخرج لوجوده
الى الوجوب وبطل الامكان لخرج لعدمه الى الامتناع وبطل الامكان بل قوة الامكان موجودة له
في الحالتين جميعا سئل ما البرهان على ان ما يعقل غيره يعقل انه يعقل ذلك الغير حتى يلزم
منه انه يعقل ذاته الجواب ذلك بالقوة القريبة او الفعل والاشياء الواجبة للاحوال فان ما
يمكن ان يكون فيها فهو واجب والاشياء الممكنة للاحوال يمكن ان يكون فيها للاحوال وما يلزم
للاحوال ويقوم للاحوال وكونه انه عقل بالفعل يدخل في معقوله ذاته فان ذلك جزء هذه
الجملة المعقولة فهو قبله بالذات اني اشعر بذاتنا حيث انه معقول او عاقل بالفعل فهو فينا
بالامكان وفيما يجب فيه ما نص بالفعل سئل باي قوة اشعر باني ابصرت او سمعت الجواب
بالنفس الحيوانية او الناطقة من طريق القوة الوهمية اذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس
الظاهر الى المشترك الى المصور الى الوهم تصورا بعد تصور متكرر سئل اذا عقلت النفس
او الانسانية فهل يحصل في الجزء العاقل مني عن ذاتي واذا عقلت انسانية زيد او نفس زيد
فهل المعقول من النفس والانسانية غير ذاتي مع اللازم المقترن بانسانية زيد او يحصل
في ذاتي انسانية اخرى مع عوارض اخرى الجواب اذا عقلت النفس او الانسانية مطلقا
مجردا فقد عقلت جزء ذاتك سببا آخر قرنته به فلحظت جزء ذاتك جزء ذات اخرى ولا يتكرر
فيك الانسانية مرتين بالموضوع بل بالاعتبار سئل هل نشعر بعد المفارقة بذواتنا المتخصصة
كما نشعر بها الآن او نشعر بذواتنا مطلقة لا متخصصة كما نعقل الآن مثلا معنى النفس ومعنى
الانسان الجواب نشعر بها متخصصة بالهيئات التي بها تشخصت الشخص اللازم امكن ان
نشعر بالهيئة مجردة او لا نشعر بها الا مخلوطة بالمعنى العام فهذه مسئلة اخرى على اي وجه تتصور
النفوس المادية المعقولات فانه قد وجب لها تصور تلك لكن لا من حيث هي معقولة كما
يقبل المادة العنصرية المعاني التي من شانها ان تعقل ولكن غير مجردة لانها تقبلها مخلوطة
بالاشياء التي تحتاج ان تجرد عنها حتى تتهيأ للعقل وكذلك التخيل تقبلها وذلك من حيث
هي معان لا من حيث هي معان مجردة شرح الحال فيما اشير اليه من اطلاع حقيقة ذات الاول
على العقل من حيث يجب لها الطلوع على كل مستعد قابل وجوبا من جهته فيكون ادراكه من حيث
ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل والمية ولم جعل الجمهور مثل هذا الادراك
في التصورات والتصديقات ناقصة غير مكتسبة الجواب الحق الاول يطلع على النفوس من
حيث يجب لها الاشراق به وذلك ان تطلع بالحد الاوسط ابتداء من غير طلب ليس بالنتيجة
مفردة هل يجوز ان يقال ان النفوس البشرية لم يزل كانت دائمة الوجود اذ كانت من
حيث ذواتها هي مجردة عن المادة وانما احتاجت الى المادة والبدن لا لوجود ذواتها بل
لتكميل ذواتها التي يكون لها بعد ما لم يكن الجواب قد بينا في المباحثات الصديقية ان الشخص
لطبيعة النوع الواحد كيف يمكن ان يكون ومن هناك تبين ان النفوس البشرية لا تتكثر اشخاصها

بالفعل ما لم يقع نسبه الى عنصر ووضع ثم من المحال ان يكون شئ دايم يتوقف طلبه للكمال او
حركته اليه هذا التوقف كله فحينئذ نسبه كيف يصح ان يقال انه يعقل ما يلزم ذاته ويتلوه
فان الاشياء التى تتلوا ذاته وتلزمه اما ان تكون اتباعها له على انها تكون به موجودة فيلزم
ان يكون موجودا فعقل ويكون اتباعها على انها ماهيات مطلقة فيلزم ان يكون للماهيات
المطلقة سبب وقد قيل انها لا يكون لها سبب من خطه قوله الاتباع يعنى بها اتباع الوجود ذ
اتباع وجود ما يكون بعد وجودها وكونها معقولة هو لماهيتها وما يلحق ماهيتها من اللوازم
كيف كانت ومن لوازمها ان وجود ما يكون عن مبدا كذا وهذا غير نفس وجود ما بل ام
بالذات قبل وجود ما فان لم يكن بالزمان وهو تعقلها من حيث هى ماهيات بهذه الصفة
وهذا غير عقلها موجودة بل هو عقل مركب مثلا عن عقل ماهياتها وعقل ما يلزمها من استعداد
بالقياس اليه فليس هو سببا لها من حيث هى مهيأة لان تعقله ولا هو متبعه له عاميا تها
مطلقة بل بوجود ما وكونها معقولة له كان امر قبل وجودها لماهياتها الى وجودها ثم اذا
عقلها موجودة فليس هو العقل الذى هو مبدا لصيرورتها موجودة بل كانه عقل مركب من الاول
وما لحقه من الوجود ويعقل ذلك لا منها موجودة بل من نفسه ومن كونها معقوله ومن عقله
كون ما يعقله الضرب من العقل الذى يعقلها به موجودا. الرحى جسم متصل واحد فحركتها
واحدة والمسافة واحدة والاختلاف بين الطوق وبين ما يلى القطب بالفرض اذ لا جزء فيه
بالفعل وان اتصل به جسم كان حركة الجسم الثانى بالعرض. اثبات الجواهر المفارق على الطريقة
العرشية من خطه الطريقة الاصلية البرهانية هى ما عُرف فى كتاب الشفاء من ان الوجود
يفتقر الى مبدأ واجب الوجود لان الوجود ينقسم الى ممكن فى نفسه وواجب فى نفسه ومرد
الممكن الى الواجب. بيان قول ارسطو فى الجوهر المفارق انه ينبغى ان يكون من غير عنصر لانه
ينبغى ان يكون مؤبدا يعنى بقوله العنصر ما يخالطه ما بالقوة ويعنى بالمؤبد مؤبد الذات وما للذات
ومن هذا القدر لا يلزم غير هذا القدر الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين

الحمد لله رب العالمين وصلواته وسلامه على رسوله محمد وعلى آله اجمعين قال الشيخ
الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري رحمة الله وبعد فاني اريد ان
ادل في هذا الكتاب على حقيقة ما عند المشائين المخلصين من حال المبدا والمعاد تقربا
الى الشيخ ابي احمد محمد بن ابرهيم الفارسي فضمن كتابي هذا ثمرتي علمين كبيرين احدهما
الموسوم بانه فيما بعد الطبيعة والثاني العلم الموسوم بانه في الطبيعيات فان ثمرة العلم الذي
هو فيما بعد الطبيعة هو القسم المعروف منه باثولوجيا وهو في الربوبية والمبدا الاول
ونسبة الموجودات على ترتيبها اليه وثمرة العلم الذي في الطبيعيات هو معرفة بقا النفس
الانسانية وانها ذات معاد وقسمت هذا الكتاب الى مقالات ثلث المقالة الاولى
في اثبات المبدا الاول للكل ووحدانيته وتعديد الصفات التي تليق به المقالة الثانيه
في الدلالة على ترتب فيض الوجود عن جوده مبتدا عن اول موجود عنه الى آخر الموجودات
بعده المقالة الثالثة في الدلالة على بقاء النفس الانسانية والسعادة الحقيقيه الاخرية
والتي هي سعادة ما وغير حقيقته والشقاوة الحقيقيه الاخريه والتي هي شقاوة ما وغير
حقيقيه والحري في هذه المقالات ان اوضح ما اغلقوا واعلن ما ستروا وكتموا واجمع ما فرقوا
وابسط ما اجملوا عقدا للوسع القاصر الذي لمثلي من مني بانقراض زمان العلماء وانصراف
الهمم الى اغراض شتى عن الحكم وتسلط المقت على من تعاطى من الحقيقة طرفا ثم كلال الحد وانفلال
الغرب من خاطر المقتنين بمثل محنتي والمدفوعين الى ما دفعت اليه من نوائب الزمان
والله المستعان وبه الحول والقوه المقالة الاولى في تعريف واجب الوجود والممكن الوجود
في الواجب ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال وان
الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجودا لم يعرض منه محال والواجب الوجود
هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه اي لا في وجوده ولا في
عدمه وهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود وان كان قد نعني بممكن الوجود
ما هو في القوة ويقال الممكن على كل صحيح الوجود وقد فصل ذلك في المنطق ثم ان الواجب الوجود
قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته والذي هو واجب الوجود بذاته هو الذي لذاته لا لشيء اخر
اي شيء كان فرض محالا فرض عدمه وان الواجب الوجود لا بذاته هو الذي لو وضع شيء ما ليس
هو صار واجب الوجود مثل ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين
والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض البقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة
المنفعلة بالطبع اعني المحرقة والمحترقة في ان واجب الوجود لا يكون بذاته وبغيره معا
ولا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا فانه ان رفع عنه غيره
ذاك او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده
بغيره واما ان لا يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بذاته في ان كل
واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود
بذاته لان ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافه والنسبة

والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبه واضافه ثم وجوب الوجود
انما تقرر باعتبار هذه النسبه فاعتبار الذات وحدها لا يخلو اما ان يكون مقتضيا
لوجوب الوجود او مقتضيا لامكان الوجود او مقتضيا لامتناع الوجود ولا يجوز ان يكون
مقتضيا لامتناع الوجود لان كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره ولا ان يكون
مقتضيا لوجوب الوجود فقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره
فبقي ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير واجب
الوجود وباعتبار قطع النسبة الى ذلك الغير ممتنع الوجود وذاته بذاته بلا شرط ممكن الوجود
فقد بان ان كل ما هو واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته في ان ممكن الوجود بذاته
انما يوجد بان يجب وجوده بغيره وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته فانه ان حصل
وجوده كان واجب الوجود بغيره لانه لا يخلو اما ان يصح له وجود بالفعل واما ان لا يصح له
وجود بالفعل ومحال ان لا يصح له وجود بالفعل والا كان ممتنع الوجود فبقي ان يصح له وجود
بالفعل فحينئذ اما ان يجب وجوده واما ان لا يجب وجوده فان لم يجب وجوده فهو بعد ممكن
الوجود ولم يتميز وجوده عن عدمه ولا فرق بين هذه الحالة والحالة الاولى لانه قد كان قبل
الوجود ممكن الوجود والآن هو بحاله كما كان فان وضع ان حالا تجددت فان السوال عن تلك
الحال ثابت انه ممكن الوجود او واجب الوجود فان كان ممكن الوجود فان تلك الحالة كانت
قبل ايضا موجوده على امكانهم فلم تتجدد وان وجب وجودها وهي موجبة للاول فقد وجب
لهذا الاول وجود حاله وليست تلك الحال الا خروجه الى الوجود فخروجه الى الوجود واجب
وايضا فان كل ممكن الوجود اما ان يكون وجوده بذاته او يكون بسبب ما فان كان بذاته
فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود وان كان بسبب فاما ان يجب وجوده مع وجود
السبب واما ان يبقى على ما كان لو لم يوجد السبب على ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا
محال فيجب اذا ان يجب وجوده مع وجود السبب فكل ممكن الوجود بذاته فهو انما يكون واجب
الوجود بغيره في انه لا يجوز ان يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد ولا في واجب
الوجود كثرة بوجه من الوجوه ولا يجوز ان يكون شيئان اثنان ليس هذا هو ذاك ولا ذاك
هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالاخر فقد بينا ان واجب الوجود بذاته لا يكون
واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالاخر حتى يكون آ
واجب الوجود بت لا بذاته وت واجب الوجود با لا بذاته وجملتهما واجب وجود واحد
وذلك لان اعتبارهما ذاتين ذاتين غير اعتبارهما متضايفين ولكل واحد منهما وجوب
وجود لا بذاته وكل واحد منهما ممكن الوجود بذاته ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده
اقدم منه لان كل علة في وجود الذات من المعلول وان لم تكن في الزمان فلكل واحد منهما
شيء آخر يقوم به اقدم من ذاته وليس ذات احدهما اقدم من ذات الاخر على ما وضعنا
فلهما اذا علل خارجة عنهما اقدم منهما فليس اذن وجوب وجود كل واحد منهما مستفادا من
الاخر بل من العلة الخارجة التي اذا وقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب وجوده بغيره
فوجوده متوقف على وجود ذلك الغير ومتاخر عنه بالذات ثم من المستحيل ان يتوقف
ذات في ان توجد على ذات توجدهما فكانهما متوقفة في الوجود على وجود نفسهما فان كان
وجود نفسهما يكون لها بذاتها فهي غنيته عن الغير وان كان لا يكون حتى يكون غير لا يكون

الا بعد وجودهما فوجودهما متوقف على امر بعد وجودهما فوجودهما متوقف على امر بعد
وجودهما بالذات فوجودهما محال و يقال ايضا ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته
مبادي تجتمع فيتقوم منها واجب الوجود لا اجزاء كمية و لا اجزاء حد واقول سواء كانت كالمادة
والصورة او كانت على وجه آخر بان يكون اجزا القول الشارح لمعنى اسمه يدل كل واحد
منهما على شئ هو في الوجود غير الاخر بذاته و ذلك لان كل ما هذا صفته فذات كل جزء
منه ليس هو ذات الاخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد منهما وجود منفرد ولا يصح
للمجتمع وجود دونهما فلا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها ولكن لا يصح للمجتمع
وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع و الاجزاء الاخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود
هو الذي يصح له وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الاجزاء و تعلق وجود الكل بالاجزاء
وليس واحد بالذات اقدم فليس شئ منها بواجب الوجود فقد اوضحنا هذا على ان الاجزا بالذات
اقدم من الكل فيكون العلة الموجبة للوجود توحدا للاجزاء اولا ثم الكل فلا يكون شئ منها
واجب الوجود وليس يمكننا ان نقول ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء والاجزاء فهو اما
متأخر واما معا وكيف كان فليس بواجب الوجود فقد اتضح من هذا ان واجب الوجود ليس
بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقوله ولا صورة معقوله في مادة معقوله ولا له
قسمة لا في الكم ولا في المبادي ولا في القول فهو واحد من هذه الجهات الثلث **في ان واجب
الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته** ونقول ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته والا فان كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك
الجهة يكون له ولا يكون له ولا يخلو عن ذلك وكل واحد منهما بعلة تتعلق الامر بها ضرورة
كانت ذاته متعلقة الوجود بعلتي امرين لا يخلو منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا
بل مع العلتين سواء كان احدهما وجودا والاخر عدما او كان كلاهما وجودين فتبين
من هذا ان الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو
واجب له فلا له اراده منتظره ولا طبيعه منتظره ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات
التي تكون لذاته منتظره **في ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات وبيان
ان كل صورة لا في مادة فهي كذلك وان العقل والعاقل والمعقول واحد** ونقول
ايضا ان واجب الوجود معقول الذات غير محسوس الذات البته لانه ليس بجسم ولا في
مكان ولا حامل للعوارض التي تحملها الاجسام ولان ماهيته ليست في مادة فماهيته معقولة
بالفعل وذلك لانا سنوضح بعد ان الصورة المعقوله كل ماهية فارقت المادة فارقت
علائق المادة شئ حصلت له تلك الصورة عقلا وتلك الصوره حاصلة للمادة فحاصلة
لتلك العوارض التي تقترن بها في المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقد المقاد
تلك الصورة فان الصورة المعقوله موجودة في الاعيان الطبيعيه ولكن مخالطة لغيرها
لا مجرده والمخالطة لا يعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجوده
لشئ من شانه ان يعقل فحينئذ اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها فيكون كانه قال
لانها موجوده لشئ من شانه ان يوجد له واما ان يكون معنى ان يعقل معنى ليس نفس وجود
هذه الصورة له هذا خلف فاذا ليس ان يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة
ولا وجود صورة ماخوذة عنها فاذا ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البته الا ان لا يوضع

الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا
هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه ليس هذه الصوره نفسها
فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل موضعا للعقل بالفعل و قابلا فليس عقلا بالقوه
لان العقل بالقوه هو الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل فليس ههنا شئ هو عقل بالقوة
اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل
فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد و هو عقل بالقوه ولا يجوز ان يكون هذا العقل
بالفعل مجموعهما لانه لا يخلوا اما ان يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته
لان ما هو غير ذاته اما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شئ خارج عن
ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يقبل صورته المعقوله فيحل منهما محل المادة
ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير
عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالفعل
هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز
ان يكون اجزاء ذاته ايضا لانه اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة
او كلاهما وكل واحد فان كان ذلك بتجريد العقل فليست معقوله بذاتها بالفعل بالقوه
كهذه الاجسام الطبيعية والصناعية وان كان هذا المعنى لها بذاتها فذاتها معقولة بالذات
ووجودها في العقل بالقوه هو العقل بالفعل فان العقل بالفعل فهو صورة كلية مجردة عن
المادة والعوارض التي يعرض لها بسبب المادة زيادة على ما لها بالذات فان الصور التي
في الخيال والذكر منتزعة عن موادها ولكن مع العوارض التي لها من المادة فان صورة
زيد في الخيال هو على قدر من الطول والعرض واللون وفي وضع ما واين وهذه عوارض
عرضت لانسانيته ليس شئ منها تقتضيه ماهيته الذاتيه والا لاشترك الكل فيها بل انما عرضت
له بسبب المادة التي قبلت الانسانية مع هذه اللوازم واما القوة العقلية فانها تنقص عن
ماهيات الاشياء هذه اللوازم كلها وتجردها محضة بحيث اذا كانت كثرة تحتها صلحت لان
تشترك فيها فلا يكون الانسان المعقول ذا مقدار في طول وعرض ولون ولا وضع ولا
اين ولو كان له شئ من هذا لم يحمل على ما ليس له ذلك الطول والعرض واللون والاين
والوضع وكل صورة مجرده عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل بالفعل صيرته عقلا
بالفعل لا بان العقل بالقوه يكون منفصلا عنها انفصال المادة للاجسام عن صورتها فانه
ان كان منفصلا بالذات عنها ويعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقوله والسوال في
تلك الصورة كالسوال فيها ويذهب الامر الى غير نهاية بل فضل هذا واقول ان العقل
بالفعل اما ان يكون حينئذ هذه الصورة او العقل بالقوة التي حصل لها هذه الصورة
او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوه هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو اذا العقل
بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد
الى الفعل وان كان يعقل تلك الصورة فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوه منها
صورة اخرى واما ان يعقلها بان يحصل هذه الصورة بذاتها فقط فان كان انما يعقلها بان
يحدث له منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهايه وان كان يعقلها بانها موجودة له فانما
على الاطلاق فيكون كل من الاقسام انما يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة

او كلاهما وانت اذا تعقبت هذه الاقسام بان لك الخطا في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء
الذي كالمادة بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاتها ومعقول لذاتها ولا منفعة
للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ههنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي
كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدا الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدا الذي
كالصورة بالفعل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا
فصورة الجزء الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي البرهين ذاتها هذا خلف واعتبر
مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطل
اذا الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة
الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن
قابل ومقبول متميزي الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة
المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة
بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى
بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول
ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة فاته انه هو الذي من شانه ان يعقله
غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت عن المادة وعوارض المادة فهي معقولة بذاتها
بالفعل وهي عقل بالفعل ولا تحتاج في ان يكون معقولة الى شيء اخر يعقلها ولهذا براهين
متعلقة تركناها واعتمدنا الاظهر منها فقد ظهر اذا ان الواجب الوجود بذاته يجب ان يكون
معقول الذات بالفعل وعاقلا لذاته بالفعل وعقلا بذاته بالفعل وكل ماهية مجردة عن المادة
فهي لذاتها جلية وما لها لذاتها فليس بالقياس الى شيء دون شيء بل الى كل شيء اولا فانها تم
غيرها فان لم تظهر لشيء فلضعف قبوله لتجليه **في ان واجب الوجود بذاته خير محض** كل
واجب الوجود بذاته فانه خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به
وجوده وسنبين ان العدم والشر لا ذات لهما والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر
واما عدم صلاح حال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي
لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائم بالفعل فهو خير محض والممكن
الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود فذاته بذاته يحتمل العدم
وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريا من الشر والنقص فاذا ليس الخير
المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خيرا لما كان نافعا ومفيدا الكمالات
الاشياء وسنبين ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال
وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله شر ولا نقص **في ان واجب الوجود بذاته
حق محض** وكل واجب الوجود فهو حق محض لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي
يثبت له فلا احق اذا من واجب الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد لوجوده
صادقا فلا احق اذا بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا ومع صدقه دائما
ومع دوامه لذاته لا بغيره **في ان نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين فذاته لذلك تامة**
ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لان وجود نوعه له اما ان تقتضيه
ذات وجود نوعه او لا يقتضيه ذات نوعه بل تقتضيه علة فان كان معنى نوعه له

لذات معنى نوعه لم يوجد الا له وان كان لعلة فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود
فكيف يمكن ان يكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين
اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت
والزمان وبالجملة لعلة من العلل فكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء غير
المعنى فكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرنا من العلل
ولواحق العلل وليس واجب الوجود واقول قولا مرسلا ان كل ما ليس لمعنى ولا يجوز ان
يتعلق الا بذاته فقط فلا يخالف مثله بالعدد فلا يكون له اذا فيتين من هذا ان واجب
الوجود لا ند له ولا مثل ولا ضد لان الاضداد متفاسدة ومشتركة في الموضوع وهو واجب
الوجود بريء عن المادة **في ان واجب الوجود واحد من وجوه شتى** والبرهان على انه
لا يجوز ان يكون اثنان واجبي الوجود وايضا فانه تام الوجود لان نوعه له فقط فليس
من نوعه شيئا خارجا عنه واحد وجوه الواحد ان يكون تاما فان التام الكثير والزايد لا يكونان
واحدين فهو واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة ان حده له وواحد من جهة انه
لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة له ولا باجزاء الحد وواحد من جهة ان لكل شيء وحدة
تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية وايضا هو واحد من جهة اخرى وتلك الجهة ان مرتبته
في الوجود وهو وجوب الوجود ليس الا له ولا يجوز ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه
ولنبرهن على هذا فنقول ان وجوب واجب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لماهية تلك
الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما نقول للشيء انه مبدا فيكون لذلك الشيء ذات
وماهية ثم يكون المبدا لازما لتلك الذات ونقول ممكن الوجود لشيء له في نفسه معنى
مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في حقيقته واما ان يكون
واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود هو الواجب الوجود ويكون نفس وجوب الوجود
طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة
لماهية فان تلك الماهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود فيكون وجود وجوب الوجود
متعلقا بسبب ولا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته وبعد هذا فتلك الماهية اما
ان يكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا فيكون لكل
ماهية اخرى فان لم يشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما قائما لا في موضوع وهو
معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية ليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا فلذلك هو جنس لهما
فاذا لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع فيكون غير واجب الوجود وان اشتركا في
شيء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة يتم به ماهيته ويكون داخلا فيهما فكل
واحد منهما منقسم بالقول وقد قيل ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد
منهما واجب الوجود وان كان لاحدهما ما يشتركان فيه فقط وللثاني معنى زايد عليه
واما الاول فمفارق بعدم هذا المعنى ووجود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده وعدم
ما لغيره فهذا يجوز ولكن يكون الثاني مركبا غير واجب الوجود ويكون هذا هو الواجب
الوجود وحده ويكون المعنى المشترك فيه لا يوجب وجوب وجوده الا ان يشترط عدم ما سواه
من غير ان يكون تلك الاعدام وجودات اشياء ودواتا والا ففي شيء واحد اعدام اشياء
بلا نهاية موجودة لان في كل شيء اعدام اشياء بلا نهاية ومع هذا كله فان كل ما يجب وجوده

فليس يجب وجوده بما شارك به غيره ولا يتم به وحده وجود ذاته بل انما يتم وجوده
بجميع ما شارك به غيره وبما يتم به وجود ذاته فالذي يتم به وجوده ويزيد على ما يشاركه
فيه غيره فاما ان يكون ذلك شرطا في نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون ذلك
شرطا في نفس وجوب الوجود فان كان ذلك شرطا وجب ان يكون لكل واجب الوجود
فيوجد كل ما يوجد لكل واحد من الماهيتين للاخرى فلا يكون بينهما انفصال البتة [illegible]
فقد وضع بينهما اختلاف في النوع هذا خلف واما ان لم تكن شرطا في نفس وجوب الوجود
وما ليس بشرط في شيء فالشيء يتم دونه فوجوب الوجود يتم دون ما اختلفا فيه فيكون
ما اختلفا فيه عارضا لوجوب الوجود وهما متفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته
واختلفا بالعوارض دون الانواع هذا خلف فان جعل الشرط في وجوب الوجود احدهما
لا بعينه فليس احدهما بعينه شرطا ولا الاخر بعينه شرطا فتساويا في انه ليس احدهما شرطا
فكيف يكون احدهما لا بعينه شرطا فان قال قائل هذا مثل المادة ليست هذه الصورة لها
بعينها شرطا ولا ضدها ولكن احدهما لا بعينه ومثل ان اللون لا يتقرر وجوده الا ان يكون
سوادا او بياضا لا بعينه ولكن احدهما فقد ذهب عليه الفرق اما المادة فاحدى الصورتين
لها بعينها شرط في زمان والاخرى ليست بشرط في ذلك الزمان وفي الزمان الاخر لها
الصورة الاخرى شرط بعينها والاولى ليست وكل واحد منهما في نفسها له ممكنة اذا اخذت
مطلقة وهي حينئذ ممكنة ايضا فاذا اوجبت بعلة احدى الصورتين وجبت تلك الصورة
بعينها وكيف ما كانت الحال فان المادة سواء كانت احدهما شرطا في وجودها بعينها
او احدهما لا بعينها فهما شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها ولو كان لوجوب الوجود
شرط متعلق بشيء خارج عنه لما كان وجوب وجود بالذات واما اللونية فليست تصير
لونية بسواد او بياض بل هي لونية بامر يعمها لكن لا يوجد مفردة الا مع فصل كل واحد منهما
فليس ولا واحد من الامرين للونية بشرط في اللونية ولكنه شرط في الوجود ثم في كل زمان
وفي كل مادة فالشرط احدهما بعينه لا الاخر فهذه اللونية التي بحسب هذا الزمان وبحسب
هذه المادة انما يوجدها فصل السواد وتلك الاخرى انما يوجدها فصل البياض واللونية
المطلقة اما ان لا يكون ولا واحد منهما شرطا في وجودها البتة او يكون اجتماعهما معا
شرطا في وجودها فيكون كل واحد منهما شرطا في وجودها على انه بعض الشرط لا شرط تام
والشرط التام هو اجتماعهما وبالجملة فان الشيء الواحد من جهة واحدة يكون شرطه شيئا
واحدا لا اي شيئين اتفق انما يكون هذا اذا كان له جهتان ولكل جهة شرط بعينها فلا تخلوا
عنهما فلا يتعلق باحدهما بعينه بذاته بل لاتفاق سبب جهته فاما ذاته بذاته فلا يشرطه
الا الواحد كما ان اللونية شرطها بذاتها شيء واحد وشرطها في جهات وجودها امور فكل
وقت يكون له شرط بعينه كما ان اللونية في انها لونية ليس احد الامرين بعينه وبغير عينه
شرطا لها كذلك لوجوب الوجود في انه وجوب الوجود وكما ان احد الامرين يصير شرطا للونية
عند حدوث علة معينة وحالة معينة للونية وانما يجوز ان يقال احدهما لا بعينه شرط في اللونية
لا لنفس اللونية بل لاختلاف وجودات اللونية فكذلك ان كان لوجوب الوجود احد
الفصلين لا بعينه شرطا فيجب ان يكون لا لانه وجوب الوجود فيكون وجوب الوجود
متقررا دونه غير محتاج اليه ولكنه شرط لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا

ان وجوب الوجود لا يلحقه احوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب الوجود هذا خلف
ثم اللونية حقيقة معلولة فيجب ان يلحقها شرائط بعد اللونية بها توجد مختلفة ووجوب الوجود
لا يلحقه شرط بعد وجوب الوجود به يوجد فقد بان انه ليس ولا واحد من خاصيتي
الماهيتين المذكورتين شرطا في وجوب الوجود بوجه من الوجوه لا بعينه ولا لا بعينه فقد بطل
ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه على ان يكون لازما ويقول ولا على ان يكون ذاتيا مقوما
لماهية الشيء وهذا اظهر فان وجوب الوجود ان كانت طبيعة بنفسها فلتكن آ ثم ان انقسمت
في كثيرين فانما ينقسم في مختلفين بالعدد فقط وقد منعنا هذا او ينقسم في مختلفين بالنوع
فينقسم بفصول فلتكن هي ت وح وتلك الفصول لا يكون شرطه في ان يتقرر وجوب
الوجود وان لم يكن هناك ووجوب الوجود لا نعم ههنا وهو نفسها طبيعة متقررة اظهر فان
طبيعة وجوب الوجود ان كانت تحتاج الى ت وح حتى يكون طبيعة وجوب الوجود فطبيعة
وجوب الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود هذا خلف وليست كطبيعة اللون والحيوان
اللذين يحتاجان الى فصل وفصل حتى يتقرر وجودهما لان تلك الطبائع معلولة وانما
يحتاجان لا في نفس اللونية والحيوانية المشتركة فيهما بل في الوجود وههنا فوجوب الوجود
هو مكان اللونية والحيوانية وكما ان ذينك لا يحتاجان في ان يكونا لونا وحيوانا فكذلك
هذا لا يحتاج في ان يكون وجوب وجود ثم وجوب الوجود ليس له وجود كان يحتاج اليه
كما هناك يحتاج بعد اللونية الى الوجود اللازم للونية والحيوانية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون
وجوب الوجود مشتركا فيه لا ان كان لازما لطبيعة ولا ان كان طبيعة بذاته فاذا واجب
الوجود واحد ايضا لا بالنوع فقط او بالعدد وعدم الانقسام والتمام بل في ان وجوده
ليس لغيره وان لم يكن من جنسه **فصل** ولا يجوز ان يقال ان واجبي الوجود لا يشتركان
في شيء وكيف وهما مشتركان في وجوب الوجود ومشتركان في البراءة عن الموضوع فان كان وجوب
الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بل الاسم
بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم وان كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموما لازم او
عموم جنس وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج
واللوازم معلولة ووجوب الوجود المحض غير معلول **فصل** في انه بذاته معشوق
وعاشق ولذيذ ومتلذذ وان اللذة هي ادراك الخير الملائم ولا يمكن ان يكون جمال
او بهاء فوق ان تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة بريئة من كل واحد من انحاء النقص
واحدة من كل جهة فالواجب الوجود هو الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ كل اعتدال لان
كل اعتدال هو في كثرة بتركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة وجمال كل شيء وبهاؤه هو
ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال وكل ملائم
وخير مدرك فهو محبوب معشوق ومبدأ ذلك ادراكه اما الحسي واما الخيالي واما الوهمي
واما الظني واما العقلي فكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك اجمل
واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود الذي هو
في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال وبتمام التعقل
وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة تكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق
واعظم لاذ ومتلذذ فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية احساس

بالملايم والعقلية تعقل الملايم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك
فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس لكنه شئ وليس عندنا لهذه المعاني اسم
غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك العقل للمعقول
اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي الكلي ويتحد به
ويصير هو هو ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس فاللذة التي يكون لنا
بان نعقل ملايما ولا نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان
تستلذ به لعوارض كما ان المريض لا يستلذ الحلو ولكن يكرهه لعارض وكذلك يجب ان يعلم
من حالنا ما دمنا في البدن انا لا نجد اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل من اللذة ما يجب
للشئ في نفسه وذلك لعايق البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا عند مطالعتنا ذاتنا وقد
صارت علما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية والكمالات والجمالات الحقيقية واللذات
الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح
هذه المعاني واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها لها فللحس المحسوسات الملايمة وللغضب الانتقام
وللرجاء الظفر ولكل شئ ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل والواجب الوجود
معقول عقل ام لم يعقل معشوق عشق اولم يعشق لذيذ شعر بذلك منه اولم يشعر **فصل**
في ان واجب الوجود كيف يعقل ذاته والاشياء وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل
الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متعلقة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة
لها ان يعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال ولانه كما سنبين مبدأ كل
وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها وللموجودات الكائنة
الفاسدة بانواعها ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات فيكون تارة يعقل منها انها موجودة
وتارة يعقل منها انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة
ولا واحد من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات
ان عقلت بالماهية المجردة لم تعقل بما هي فاسدة وان عقلت بما هي مقارنة لمادة وعوارض
مادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة
وكل صورة خيالية فانما ندركها بالة مجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود
نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات **فصل** في تحقيق وحدانية الواجب الوجود
بان علمه لا يخالف قدرته وارادته وحكمته وحيوته في المفهوم بل ذلك كله واحد فلا تتجزى
لها ذات الواحد المحض اعلم ان الصورة المعقولة قد تؤخذ من الشئ الموجود كما اخذنا
نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة الموجودة ماخوذة عن
المعقول كما انا نعقل صورة بناء بيت نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان نوجدها فلم تكن وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل
الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته من كيفية كون الخير في الكل
فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع
الضوء للمضيء والاسخان للحار بل نفس وجود معقول الكل عنده الخير المحض الذي يخصه
وتعقله لها معقولات ذوات انها علل موجدة للكل وهذا هو الارادة التي تخصه فليست ارادته
كارادتنا وهو قصدنا بعد ما لم يكن بقوة اخرى غير قوة التصور لكوننا تارة بالقوة وتارة

بالفعل وكون قوانا مختلفة واحتياجنا في اصدار ما يخصنا الى استعمال قوى مختلفة واما
واجب الوجود ان كان مبدأ للكل فلا يجوز ان يكون على غير هذه الجهة فانه ان كان يعقل
الكل ولا يعقل انها منه ولا منسوبة اليه فيعقل الكل لا من ذاته وقد بينا هذا
فاذا كان يعقل الكل على انه منه في ترتيبه ومعقوله مشوقه ولذيذه عنده على ما اوضحناه
فعقله للكل على الجهة التي تخصه هي ارادته لا شئ اخر وهذه الجهة هي ان يعقل ذاته مبدأ للكل
فيعقل الكل بالقصد الثاني ومعقوله بالحقيقة واحد منسوب الى الكل نسبة المبدأ وهذا حيوته
فان الحيوة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك منبعثان عن قوتين مختلفتين وقد
صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب للكل وهو بعينه مبدأ فعله وذلك ايجاد
الكل فمعنى واحد منه هي ادراك وسبب للايجاد فالحيوة منه ليس تتم بقوتين ولا الحيوة منه
غير العلم ولا شئ من ذلك غير ذاته وايضا فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا فتكون سببا
للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لان تكون منها الصورة
الصناعية بان تكون صورا هي بالفعل مبادي لما هي له صور لكان المعقول عندنا هو بعينه
القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة
من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك العصب والاعضاء الالية ثم تحرك
تلك الالات ولذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى
القدرة فينا عند المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فتكون محركة محرك واما
واجب الوجود فلا يجوز ان يكون ذاته حاملة لارادة وقدرة على انها ماهية او قوى مختلفة
في الماهية هي غير الماهية المعقولة التي هي ذاته فانها ان كانت واجبة الوجود كان واجب
الوجود اثنين وان كانت ممكنة الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة وقد
ابطلنا هذا فاذن ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا
ان العلم الذي هو بعينه الارادة التي له وكذلك تبين ان القدرة التي له هي كون ذاته
عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شئ
وان القدرة ليست صفة لذاته ولا جزءا من ذاته بل المعنى الذي هو العلم له هو بعينه
القدرة له فبان ان المفهوم من الحيوة والعلم والقدرة والارادة والجود المقولات
على واجب الوجود مفهوم واحد وليست لا صفات ذاته ولا اجزاء ذاته واما الحيوة
على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم
ولكن المطلقات متوهمة والموجودات غير مطلقة بل لكل ما يجوز ان يكون له وانما كلامنا
في الارادة والعلم والقدرة التي يجوز ان يوصف بها الواجب الوجود **فصل** في اثبات
واجب الوجود لا شك ان وجودا وكل وجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد
صح وجود واجب الوجود وهو المطلوب وان كان ممكنا فانا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده
الى واجب الوجود **فصل** في انه لا يمكن ان يكون لكل ممكن الوجود علة ممكنة الوجود
الى غير نهاية وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات فمن ذلك انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد
لكل ممكن الذات علة ممكنة الذات بلا نهاية وذلك لان جميعها اما ان يكون موجودا معا
واما ان لا يكون موجودا معا فان لم يكن موجودا معا لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد
ولكن واحد قبل الاخر او بعد الاخر وهذا لا يمنعه واما ان يكون موجودا معا فلا يخلو

اما ان يكون تلك الجملة عامى تلك الجملة واجبة الوجود بذاتها او ممكنة الوجود فى ذاتها
فان كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوم
بممكنات الوجود وهذا محال وان كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة فى الوجود
الى مفيد للوجود فاما ان يكون خارجا منها او داخلا فيها فان كان داخلا فيها فاما ان
يكون واجب الوجود وكان كل واحد منها ممكن الوجود هذا خلف واما ان يكون ممكن
الوجود فيكون هو علة للجملة ولوجود نفسه لانه احد الجملة وما ذاته كاف فى ان يوجد ذاته
فهو واجب الوجود وكان ليس واجب الوجود هذا خلف فبقى ان يكون خارجا عنها
ولا يمكن ان يكون علة ممكنة فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود فى هذه الجملة فهى اذا خارجة
عنها وواجبة الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود بذاتها فليس
لكل ممكن علة معه ونقول ايضا ان هذا يتبين عما بين فى كتب اخرى ان وجود العلل
الغير المتناهية فى زمان واحد محال ونحن لا نطول الكلام بالاشتغال بذلك

فصل

فى انه لا يمكن ان يكون الممكنات فى الوجود بعضها علة لبعض على الدور فى زمان واحد
وان كان عددها متناهيا ولنقدم مقدمة اخرى فنقول ان وضع عدد متناه من ممكنات
الوجود بعضها لبعض علل فى الدور هو ايضا محال وتبين عش بيان المسئلة الاولى فنخصه
ان كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ومعلولا لوجود نفسه وحاصل الوجود عن شئ
انما يحصل بعد حصوله بالذات وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد الا بعد وجوده
التعديه بالذات فهو محال الوجود وليس حال المتضايفين هكذا فانهما معا فى الوجود وليس
يتوقف وجود احدهما ليكون بعد وجود الاخر بل يوجدهما معا العلة الموجدة لهما والمعنى
الموجب اياهما فان كان لاحدهما تقدم وللاخر تاخر مثل الاب والابن فتقدمه من جهة
غير جهة الاضافة فانه يتقدم من جهة حصول الذات ويكونان معا من جهة الاضافة الواقعة
بعد حصول الذات ولو كان الاب يتوقف وجوده على وجود الابن والابن على وجود
الاب ثم كان ليس معا بل احدهما بالذات بعد لكان لا يوجد ولا واحد منهما وليس المحال
هو ان يكون وجود ما يوجد مع الشئ شرطا فى وجوده بل وجود ما يوجد عنه وبعده

فصل

فى التجرد لاثبات واجب الوجود وبيان ان الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية
وبيان ان الاسباب القريبة الحركة وانها كلها متغيرة وبعدهما تبين المقدمتين فانا نبرهن انه
لا بد من شئ واجب الوجود وذلك لانه ان كان كل موجود ممكنا فاما ان يكون مع امكانه
حادثا او غير حادث فان كان غير حادث فاما ان يتعلق ثبات وجوده بعلة او يكون بذاته
فان كان بذاته فهو واجب لا ممكن وان كان بعلة فعلته معه لا محالة والكلام فيه كالكلام فى
الاول فان لم ينتهى عند علة واجبة الوجود حصلت علل ومعلولات ممكنة اما بغير نهاية واما
دايرة وقد ابطلناهما جميعا فقد بطل اذا هذا القسم وان كان حادثا وكل حادث فله علة مع
حدوثه فلا يخلو اما ان يكون حادثا باطلا مع الحدوث لا يبقى زمانا واما ان يبطل بعد الحدوث
بلا فصل زمانى واما ان يكون بعد الحدوث باقيا والقسم الاول محال ظاهر الاحالة والقسم
الثانى ايضا محال وذلك لان الآنات لا تتالى وحدوث اعيان واحد بعد الاخرى متباينة
فى العدد لا على سبيل الاتصال كما فى الحركة يوجب تتالى الانات وقد بطل ذلك فى العلم الطبيعى
ومع ذلك فليس يمكن ان يقال ان كل موجود هو كذلك فان فى الموجودات موجودات باقية

باعيانها فليفرض الكلام فيها فنقول ان كل حادث فله علة فى حدوثه وعلة فى ثباته ثم يمكن
ان يكون ذلك ذاتا واحدة مثل القالب فى تشكيله للماء ويمكن ان يكون ذلك شيئين مثل
صورة الصنم فان محدثها الصانع ومثبتها يبوسة عنصر الجوهر المحدث منه فلا يجوز ان يكون
الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا احدث فهو واجب ان يوجد ويثبت
لا بعلة فى الوجود والثبات فانا نعلم ان ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه فمحال ان يصير
واجبا بالحدوث الذى ليس واجبا بنفسه ولا ثابتا بنفسه واما بعلة الحدوث فانما كان
يجوز لو كانت العلة باقية معه فاما اذا اعدمت فقد عدم مقتضاها والا فهو وجود ما وعدمها
فى وجود مقتضاها فليست بعلة ولنزد هذا شرحا فنقول ان هذه الذات قبل الحدوث قد
كانت لا ممتنعة ولا واجبة وكانت ممكنة فلا يخلو اما ان يكون امكانها بشرط ذاتها ولذاتها
او امكانها بشرط ان يكون معدومة او امكانها هو فى حال ان يكون موجودة ومحال ان يكون
امكانها بشرط عدمها لانها ممتنعة ان يوجد ما دامت معدومة لو اشترطنا العدم كما انها
ما دامت موجودة فهى بشرط انها موجودة واجبة الوجود فبقى احد الامرين اما ان الامكان
امر فى طبيعتها وفى نفس جوهرها فلا تزايلها هذه الحقيقة فى حال واما فى حالة الوجود بشرط
الوجود وهذا وان كان محالا لانا اذا اشترطنا الوجود وجب فليس يضرنا فى غرضنا
ولكن الحق ان ذاتها ممكنة فى نفسها وان كانت باشتراط عدمها ممتنعة وباشتراط وجودها
واجبة وفرق بين ان يقال قعود زيد الموجود واجب وبين ان يقال قعود زيد ما دام
موجودا هو واجب وقد بين هذا فى المنطق وكذلك فرق بين ان يقال ان ثبات الحادث
واجب بذاته وبين ان يقال انه واجب بشرط ما دام موجودا والاول كاذب والثانى صادق
بما بينا فاذا ارتفع هذا الشرط كان ثباته الموجود غير واجب واعلم ان ما اكسبه الوجود وجوبا
اكسبه العدم امتناعا ومحال ان يكون حال العدم ممكنا ثم يكون حال الوجود واجبا بل الشئ
الممكن فى نفسه ويعدم ويوجد واى الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضروريا
لا ممكنا ولم يتناقض فان الامكان باعتبار ذاته والوجوب او الامتناع باعتبار شرط لاحق
به فقد بان ان ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث بسبب بعد وجوده وان وجوده
بنفسه غير واجب وليس لاحد من المنطقيين ان يعترض علينا فنقول ان الامكان الحقيقى
هو الكائن فى حال العدم للشئ وان كل ما وجد فوجوده ضرورى فان قيل الممكن باشتراك
الاسم فانه يقال ان كان الحصول يلحقه بالضرورى الوجود فان العدم يلحقه بالضرورى العدم
ولا يحفظ عليه الامكان فانه كما انه متى كان موجودا كان واجبا ان يكون موجودا وكيف
وقد بينا انه لا تاثير لعلة فى العدم السابق فان هذا مستحيل ان لا يكون هكذا فان الحادث
لا يمكن ان يكون لها وجود الا بعد عدم فالمتعلق بالعلة هو الوجود الممكن فى ذاته لا الشئ من
كونه بعد عدم وغير ذلك ما دام موجودا كذلك متى كان معدوما كان واجبا ان يكون
معدوما ما دام معدوما فتبين من هذا ان المعلولات مفتقرة فى ثبات وجودها الى العلة
فان علته عدم العلة ولا فى كون هذا الوجود بعد العدم فيجب ان يدوم هذا التعلق
فيجب ان يكون العلل التى لوجود الممكن فى ذاته من حيث وجوده الموصوف مع المعلول
فاذ قد اتضح هذه المقدمات فلا بد من واجب الوجود وذلك لانا بينا فى كتبنا المنطقية
ان اشتراط العدم للممكن الحقيقى اشتراط غير صحيح فى ان يجعل جزء حد الممكن بل هو امر يلزم

وسفق الممكن في احوال وبينا ان الموجود ليس ضروريا لانه موجود بل ان يشترط شرط وهو اما
وضع الموضوع او المحمول او العلة والسبب لا نفس الوجود فينبغي ان تتامل ما قلناه في الكتب
المنطقية ليعلم ان هذا الاعتراض غير لازم لان نظرنا ههنا في الواجب بذاته والممكن بذاته
فان اتضح هذا فلا بد من واجب الوجود وذلك لان الممكنات اذا وجدت وثبت وجودها
كان لها علل لثبات الوجود ويجوز ان تكون تلك العلل علل الحدوث بعينها ان بقيت مع
الحادثات ويجوز ان تكون عللا اخرى ولكن مع الحادثات وينتهي لا محالة الى واجب الوجود
اذ بينا ان العلل لا تذهب الى غير نهاية ولا تدور وهذا في الممكنات الوجود التي لا تفرض
حادثة اولى واظهر فان تشكك متشكك وسال فقال انه لما كان انما ثبت الممكن الحادث
بعلة وتلك العلة لا تخلو اما ان تكون دائما علة لثباته او وجدت كونه علة لثباته فان كان
دائما علة لثباته وجب ان لا يكون الممكن حادثا وقد وضعناه حادثا وان حدث كونه علة
لثباته فتحتاج ايضا ان تكون علة لثباته والنسبة التي له اليه الى علة اخرى لثباته بعد العلة
الحادثة لهذه النسبة فان النسبة التي بينهما قد كانت بسبب ما فيجب ان يدوم ويبقى بسبب
والكلام في الاخرى كالكلام في الاولى فهذا بعينه يوجب وضع العلل الممكنة الحادثة معا
بلا نهاية فنقول في جواب هذا انه لو لا سبب لشئ من شان ذلك الشئ ان يكون حدوثه
بلا ثبات او ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم منه العلل الحادثة دائما على
الاتصال من غير ان نظر وضع علل له مثبتة لكان هذا الاعتراض لازما **في انتهاء مبادي
الكائنات الى العلل المحركة حركة مستديرة مقدمة لذلك في ان الطبيعة كيف تحرك وانها
تحرك الاسباب فتنتهي اليها وانها كيف تحدث** اما هذا الشئ فهو الحركة وخصوصا المكانية
وخصوصا المستديرة وانما وجودها من حيث هو قطع مسافة منها شئ كان وشئ يكون وليس
في شئ من الانات منه شئ موجود لكن طرفه وانما اتصاله باتصال المسافة واما سببه فاسبابه
ثلثة قسر وطبيعة وارادة ولنبدا بتفهيم حال الطبيعة منها فنقول انه لا يصح ان يقال ان
الطبيعة المجردة سبب لشئ من الحركات بذاتها وذلك لان كل حركة فهي زوال عن كيفية او
كم او اين او جوهر او وضع واحوال الاجسام بل الجواهر كلها اما احوال منافية واما احوال
ملائمة والاحوال الملائمة لا يزول عنها الطبيعة والا فهي مهروب عنها بالطبع لا المطلوبة
فبقي ان الحركة الطبيعية هي الى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة فاذا الطبيعة بنفسها ليست
يكون علة حركة ما لم تقترن بها امر بالفعل وهو الحال المنافية وللحال المنافية بعد عن الحال
الملائمة فكل درجة يتوهم من القرب والبعد اذا بلغتها تعين عندها الحركة بعدها فتكون
تلك الحركة التي في ذلك الجزء علتها الطبيعة هي حالة غير ملائمة في درجة موصولة وكان هذه
العلة تتجدد دائما ويكون ما مضى علة لما سلف في الحدوث على الاتصال كذلك الحركة فتكون
اذا علة الحركة تحدث شئ منها عن شئ منها على الاتصال ولا يبقى منها شئ فطلب علة مبقية لها
ويكون ما اوجبه هذا الاعتراض **مقدمة اخرى** في ان المحرك بالارادة متغير الذات كيف
يتولد تغيره واما الحركة الارادية فان علتها امور ارادية كلية وارادة بعد ارادة لتصور
بعد تصور فالارادة الكلية اذا انضمت اليها تصور اينية اجزاء المتحرك لزمها كالنتيجة للمقدمات
تصور اينية بعدها وارادة تلك الاينية فيتبعها الحركة فكلما تجدد في نفس المحرك تصور وارادة
كذلك تجدد في المتحرك حركة بعد حركة ويكون كل ذلك على سبيل الحدوث لا على سبيل الثبات

552

ويكون هناك شئ واحد ثابت دائما وهو الارادة الكلية ههنا كما كانت الطبيعة هناك واشياء
تتجدد وهي تصورات وارادات مختلفة كما كانت هناك اختلاف مقدار البعد والقرب
ويكون جميعها على سبيل الحدوث ولولا حدوث احوال على علة باقية بعضها علة لبعض على
الاتصال لما امكن ان تكون حركة فانه لا يجوز ان يلزم عن علة ثابتة امر غير ثابت وانت تعلم
من هذا ان العقل المجرد لا يكون مبدا قريبا لحركة بل يحتاج الى قوة اخرى من شانها ان تتجدد
فيها الارادة وتتخيل الاينات الجزئية وهذا اسمه النفس وان العقل المجرد ان كان مبدا الحركة
فيجب ان يكون مبدا امرا وممثلا او متشوقا او شيئا مما اشبه هذا واما مباشر التحريك فكلا بل
يجب ان يباشر التحريك بالارادة ما من شانه ان يتغير بوجه ما ويحدث فيه ارادة بعد
ارادة على الاتصال وقد اشار الفيلسوف في كتاب النفس الى اصل ينتفع به في هذا
المعنى اذ قال ان لذلك اي العقل النظري الحكم الكلي واما لهذا فالافعال الجزئية والتعقلات
الجزئية اي العقل العملي وليس هذا في ارادتنا فقط بل وفي الارادة التي تحدث عنها حركة
السماء هذا **في ان القوة القسرية تحدث عنها اختلاف احوال حتى تحرك** واما الحركة القسرية
فان كان المحرك يلازمها فعلتها حركة المحرك وانفعاله وعلتها الاخر الا طبيعة او ارادة
وان كان المحرك لا يلازمها بل كان التحريك على سبيل رمي او دفع او فعل شئ مما يشبه هذا
فالراي الحقيقي الصواب في ذلك هو ان المحرك يحدث في المتحرك قوة محركة الى الجهة تحريكه
غالبة قوته الطبيعية وان للمتحرك بحسب تلك القوة المحركة الداخلة مكانا يتحرك لولا معاوقة
القوة الطبيعية واستمداد ما من مادة مصاكة الماء والهواء وغير ذلك مما تحرك فيه مددا
يوهن القوة القسرية فحينئذ تستولي القوة الطبيعية وتحدث حركة ما يلزم من تجاذب القوتين
باحدهما الى جهة القوة الطبيعية ولولا حال مصادمة المتوسط وكسره للقوة القسرية لكانت
القوة الطبيعية لا تستولي عليها البتة الا بعد بلوغها الغاية التي توجهها نحوها كل قوة جسمانية
وكل قوة محركة على الاستقامة فكونها في تلك الغاية لان هذه الحركة تطلب ذلك السكون
فاذا بطل الميل والدفع الحادث عن تلك القوة نحوا فانها مكانها المطلوب عادت القوة
الطبيعية الى فعلها ان وهنت القوة القسرية بتمام فعلها او باسباب اخرى وانما حكمنا بهذا
الحكم لان القوة القسرية لولا انها استولت على القوة الطبيعية لما قهرت ميلها ثم لا يجوز ان
يستحيل المغلوب غالبا والغالب مغلوبا الا بورود سبب على احدهما او كليهما ومحال ان
يتوهم ان القوة العرضية تبطل بذاتها فلا يجوز ان يكون شئ من الاشياء يبطل بذاته او يوجد
بذاته بعد ان يكون له ذات يثبت ويوجد فالقوة الطبيعية انما تعود غالبة على القوة
العرضية بمعاون ينضم اليها وذلك المعاون معاوقة بعد معاوقة يكون بمقاومة ما تحرك
فيه يكون لذلك تاثير في القوة القسرية بعد تاثير وقد اشبعنا الكلام حيث تكلمنا الكلام
المبسوط على الاحوال كلها فان القسرية حالها في ايجاب الحركة تجدد الاثر عليها حال
الطبيعة الى ان يبطل فان قال قائل انا نرى لما يبطل حرارة المستفادة بذاتها لانها عرضية
فانا نقول له كلا بل كانت الحرارة تثبت قوتها في الماء لحضور علتها المجردة لقوتها دائما فاذا
بطلت علتها برد الهواء والقوة المبردة في الماء فابطلاها وكان قبل يعجز عن ابطالها
لحضور القوة المسخنة المتجددة وانما سخونة بعد سخونة وسخن الهواء المماس لذلك الماء مع
الماء فقد بان اذا ان شيئا ثباته على سبيل الحدوث فهو الحركة وان له علة انما يكون علة بالفعل

لحدوث متجدد يعرض في حال لها ويكون له ذات باقية بالعدد متغيرة الاحوال ولولا انها
متغيرة الاحوال لم يحدث عنها تغير ولولا ان لها ذاتا باقية لم يحدث عنها اتصال التغير
وعلى انه لا بد للتغير من حامل ثابت باق فقد انكشفت الشبهة المسئول عنها اذ ظهر ان علة
ثبات الحادثات تنتهي الى علل اولى لها ثباتها من جهة ما هي علل هو بالتجدد والحدوث والمنصرم
من احوالها مع ذاتها علة للمتجدد وليس يحتاج الى علة ثابتة لذات المعلول فيؤدي الا مر
الى اثبات علل غير متناهية معا بل الحركة تقرب علة فعلها او علة اتصال الحوادث الى معلولها
او بعدها عنه وللقرب حد وللبعد حد وبينهما عرض د في هذا العرض يكون نسبتها ثا
وان كان ثباتها لازما للتغير فتلك النسبة الثابتة علة لثبات ما حدث وهذه النسبة الثابتة
مثل وجود الشمس فوق الارض لكون النهار او زوال الغشي فان معنى ان الشمس فوق الارض
واحد في جميع النهار وان كان على سبيل تغير وانتقال من مكان الى مكان فيكون معنى واحد
حصل التغير وثبت على التغير فلا يحتاج الى علة اخرى ثابتة وبثبته التغير بتغيره فعلى هذه
الجهة يكون حال الحادثات فقد بان ايضا من هذا انه لا بد في اتصال الكون من حركة متصلة
ولا تتصل غير المكانية ومن المكانية غير المستديرة فان كان كون كانت حركة متصلة لا محالة
في جميع صفات واجب الوجود فلنرجع الى الغرض الاول فنقول انه قد ظهر لنا ان شيئا واجب
الوجود او لا بذاته وانه واحد من وجوه لانه غير منقسم الذات بالكم ولا بالصورة والمواد
ولا باجزاء الحد ولانه لا يمكن ان يكون وجوده لغيره فهو واحد من جهة الفردانية لانه
ماهية له فقط ولا مشارك له في النوع ولانه ايضا تام الذات من كل وجه فلا نقصان فيه
يكسر وحدانيته وهو حق وهو عقل محض لان ماهيته مجردة عن المادة ولانه صورة نظام الكل
اي مبدا حكيم وانه ليس يعقل الاشياء لانها موجودة بل يوجد الاشياء لانه يعقلها وانه ليس
يعقلها على انها معقولاته بالقصد الاول فيكثر ذاته بل هو واحد يعقل بالقصد الاول ذاته
الحق فيكون عقلا بالقصد الثاني ما ذاته مبدا له وذلك لانه يعقل ذاته مبدا لكل وجود
فيعقل كل وجود وانه منزه عن يعقل الفاسدات وعن يعقل الاعدام كالشر والنقص فان
متعقل العدم ومدرك العدم انما يتعقله اذا كان بالقوة فان البصر انما يرى الظلمة اذا كان
بصيرا بالقوة لا بالفعل ونتبين انه خير محض لانه وجود صرف ومعطي كل وجود لا للغرض
بل للجود فان كل غرض هو جزء ومنفعة لكل فعل وما يفعل الخير فليس فعله جودا محضا بل اخذا
واعطا والجود المحض هو الفعل الكائن لا للغرض وكل طالب غرض منتفع ناقص فالاول
يعطي الوجود للجود ولانه خير محض ولان وجوده وجود يفضل على ذاته فليس انما يجب منه
وجود ذاته بل كل وجود لكمال منزلته في الوجود وليس انما يعطي الوجود بانه هو انما هو هو لا عطا
الوجود حتى يكون اعطا الوجود غاية لوجوده وكمالا وسببا تاما كاملا فانه لا سبب له من وجه
على ما اوضحنا ولا ايضا وجود الموجودات عنه على نحو خال عن الارادة فيكون تابعة
لوجوده من غير ان تكون هناك ارادة وجود وهذا محال لانه يعقل ذاته مبدا للكل والا
فذاته غير معقولة له على ما هي عليه فاذا يعقل ان الكل كاين عنه ويعقل عنه انه مبدا لكل خير
وان اعطا الوجود خير فهو لا محالة راض بوجود الكل عنه مريد له فلو انه كان يلزم عنه الكل
لا من الجهة التي يعقل الكل ويرضى به حتى يكون مثلا لو احدنا اذا وقع منه الظل على مريض من
غير ارادة فنفعه ودفع عنه ضرر الشمس رضي بذلك والراضي منه نفسه والمظل جسم لكان

منفعلا بل الحق امر بين الامرين وهو ان الكل يلزمه مع رضاه وارادته لوجود الكل عنه تبعا
فلا وجوده لاجل ما يوجد عنه ولا وجود الكل عنه على سبيل الشيء الذي لا ارادة فيه البتة وقد
قلنا ان ارادته تعقله الخير الكاين عنه على نظامه فقط لا قصد كقصدنا ولان الاول
يعقل ذاته خيرا محضا فهو متعشق ذاته وملتذ بذاته لا على سبيل لذتنا الانفعالية بل
لذة فعلية هي جوهر الخير المحض وهذه حيوته الحقيقية وبان ان قدرته وحيوته وعلمه
واحد واذا كانت له اضافات الى الموجودات الكاينة عنه فليست هذه الموجودات
مقومة لذاته بل تابعة له **في الدلالة على ان هذا الماخذ من البيان اي ما اخذه هو واستيناف**
الماخذ المعتاد وفي تعريف الفرق بين الطريق الذي مضى وبين الطريق الذي يستانف
انا اثبتنا الواجب الوجود لا من جهة افعاله ولا من لاجهة حركته فلم يكن القياس دليلا ولا
ايضا كان برهانا محضا فالاول ليس عليه برهان محض لانه لا سبب له بل كان قياسا شبيها
بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه يقتضي واجبا وان ذلك الواجب كيف يجب
ان يكون ولا يمكن ان يكون من وجوه القياسات الموصلة الى اثبات العلة الاولى
وتعريف صفاته اوثق واشبه بالبرهان من هذا الطريق فانه وان لم نفعل شيئا ولم نظهر
منه امر يمكن بهذا القياس ان نثبت بعد ان يوضع امكان وجود ما كيف كان فلنورد
الآن ما هو المشهور في اثباته وهو طريق الاستدلال وخصوصا من الحركة ويسلك السبيل
التي يسلكها الفيلسوف في كتابيه الكليين احدهما في كليات الامور الطبيعية وهو السماع
الطبيعي والثاني في كليات امور ما بعد الطبيعة وهو كتاب ما بعد الطبيعة **في اثبات**
المحرك لكل حركة وانه غير متحرك فنقول اولا ان كل جسم متحرك فان له في حركته علة اما المتحرك
باسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب والمدار يدفع من جانب ويجذب من جانب فالامر
في ان حركته من غيره ظاهر واما الذي لا نرى ولا نعرف له محركا من خارج فلنبرهن على ان
حركته من غيره ولنقدم لذلك براهين ثلاثة اولها ان الاجناس في الاشياء المركبة يمكن ان
تتجرد عن جنسيتها ويعتبر لها ما يصيره انواعا بل اشخاصا لا بفصول بل بالنفس طبيعتها ومثال
ذلك ان الجسم جنس في المعقولات للانسان والفرس وانواع الحيوان والنبات وغير
ذلك ولان كل واحد منها له مادة حاملة للكمية فتلك المادة مع تلك الكمية جسم ايضا والجسم
هو مقول عليه وعلى نظيره من الثاني قول النوع لا قول الجنس وذلك لان تلك المادة
مع تلك الصورة غير مختلف في الاثنين لشيء داخل في ماهيته نعم قد يقترن لكل واحد منهما
شيء خاص مثلا احدهما معه حرارة والاخر معه برودة ولكنهما خارجان من ذاتي الشيئين
وان كان لا يخلوان منهما مثل ان البياض نوع يقال على بياض الثلج وبياض الجص ولا يوجب
اقتران البياض بذلك وما اشبههما ضرورة ولا الخلوة عنهما ان يقترن البياض بالفصول
لان حقيقة البياضية حصلت بهما وتمت لكنها لا يقوم الا مقارنة لحامل يتقرر فيه كذلك
الجسمية تقومت وتمت لكنها يقارن امورا لا يخلو عنها فهكذا يمكن ان يحال طبيعة الجنس
في المركبات حتى يكون نوعا اخيرا واذا احيل هكذا لم يكن حينئذ جنسا بل مادة وكذلك اذا
احيل الفصل نوعا بنفسه لم يكن حينئذ فصلا بل صورة واما الجسم الذي هو الجنس فليس مركبا
من مادة وكمية بل جوهر له الابعاد كلها فهذا هو الجنس والفرق بينهما ان الجسم اذا احيل
فجعل مادة كان جزءا من قوام الاجرام المحسوسة فلم يجز ان يقال عليهما وكذلك لا يجوز ان

يقال ان الانسان مجرد نفس مادية مع كمية بل يقال فيه مادة مع كمية وقد لخصنا هذا وحققناه
في كتاب البرهان ولولا ان الجسمية طبيعة بنفسها متقررة من جهة ما هي جسمية باعتبار مادة
ذات كمية لما جاز ان ينتقل الجسم من الجمادية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية فاذا هو
شيء موجود موضوع ثم وضعه دون محمولاته ثم تحمل عليه المحمولات والطبيعة النوعية بل
الشخصية هي التي هي بهذه الحال فاما في البسايط فليس يمكن ان يرد طبيعة الجنس في
النوعية مثلا ليس حال اللون من البياض حال الجسمية من الانسان فان الجنسية يمكن ان
يجعل جزءا من قوام الانسان له انفراد قوام في ذاته وان كان مقارنا لغيره واما اللونية
فلا يمكن ان يتقرر لها ذات الا ان يتنوع بالفصول التي تلحقها ولا تجد في البياض لونية
وشيئا آخر غير اللونية منهما كان البياض كما من الجسم يعني المادة التي لها كمية ومن صورة
اخرى ليست بجسمية تكون للانسان واذا كان هذا هكذا لم يمكن ان يفرد اللونية طبيعة متنوعة
يشترك فيها لونية البياض والسواد ويمكن ذلك للجسمية واذا قررنا هذا فنقول ان الجسم
لو كان متحركا بذاته لكان كل جسم متحركا فاذا كل جسم متحرك فله علة تحركه ولا ينقض هذا قول
القايل ان البياض لو كان اللون الذي يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا واذا كان
لون فانما سخصه بعلة وهذا محال وذلك ان اللونية المطلقة لا يصير لها في الوجود نوعية
حتى يكون اختلافها بعد اللونية المطلقة لا يصير لها في الوجود نوعية حتى يكون اختلافها
بعد اللونية لعلل خارجة من الذات وانما تعقل مفردا عند العقل فيوجد عند العقل له
علل في الاختلاف خارجة وهي الفصول فان الفصول في التعقل كاشياء خارجة عن
طبيعة الجنس واما في الوجود فلا يكون في البسايط كذلك وفي المركبات فقد نقلت طبيعة
الجنس الى طبيعة نوعية فيكون حينئذ الفصول عللا صورية خارجة عن ذات طبيعة الجنسية
فاذا تقرر هذا فيتبين ان الجسمية في الوجود يلحقه علل يجعل هذا الجسم متحركا دون ذلك
الجسم في الوجود لا فصول في التوهم فكل متحرك متحرك بعلة واما البرهان الثاني فلانه لو كان
الجسم متحركا لذاته لما كان توهم امر في عينه او امر كان يوجب ان يبطل الحركة عن ذاته وتوهم
السكون في جزءه توهم امر في غيره وهو يوجب بطلان الحركة عن ذاته فليس الجسم متحركا لذاته
فاذا الجسم محرك والبرهان الثالث ان الحركة امر يحدث دايما وكل حادث فله علة محدثة
فكل حركة فلها علة محدثة وهذا هو المحرك فاما ان يكون هو المتحرك نفسه او شيء غيره ولا يجوز
ان يكون هو المتحرك نفسه لان المحرك من جهة ما هو محرك هو مفيد لوجود الحركة والمتحرك
من جهة ما هو متحرك هو مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة
مفيدا لما يحصل بالفعل ومستفيدا هو بالقوة فاذا الجسم يجب ان يتحرك بشيء ويحرك نفسه
ان يتحرك لا عن غيره بشيء فيكون المحرك صورية والمتحرك جسمية وما دية وهذه الصورة
تسمى القوة ولنزد هذا شرحا فنقول ان للحركة ذات حاملة وللحركة ذات فاعلة والحامل
والفاعل لا يختلفان من جهة ان كل واحد منهما مبدا للشيء ومحتاج اليه في كونه بل يختلفان
بان الفاعل يعطي الوجود مباينا لذاته بالذات لا بالعرض مثل الطبيب يعالج نفسه
ويتعالج عن نفسه ولكن يعالج بانه طبيب ويتعالج بانه مريض والصحة تحدث في الطبيب
لا من جهة انه طبيب بل في المريض فان الطبيب نفس والمريض بدن ولكن يقال بالعرض
ان الطبيب صح كذلك الحال في كل علة فاعلة وعلة حاملة فانهما انما يفترقان من جهة النسبة

الى الكاين والذي فيه الكون هو مفارق للكاين حامل له واذا كان هذا هكذا لم يمكن ان
يكون شيء واحد علة لحدوث الحركة وعلة لقبول الحركة بالذات وليست فيه الحركة الا
بالعرض وهذا محال فقد اتضح وبان ان ذات المحرك غير ذات المتحرك فان كان جسم
متحركا لا من شيء خارج عنه وظاهر انه اما ان تحرك بتمامه عن تمامه وهذا محال فانه يجعل
الفاعل والمنفعل شيئا واحدا واما ان تحرك بتمامه عن بعضه وهذا يجعل ذلك البعض متحركا
ومحركا واما ان تحرك بعضه عن تمامه فيجعل هذا ايضا بعضا منه محركا ومتحركا ثم كيف
يختلف التمام والبعض في هذا المعنى البتة واما ان تحرك بعضه عن بعضه فيفترق فيه
اذا المتحرك والمحرك ولا يجوز ان يكون البعضان متشابهي الصورة والمعنى والا فلا
اختلاف بينهما في وجوب الفعل والانفعال فلا يجوز اذا ان يكون ابعاضه من القسمة
الكمية بل من قسمة المادة والصورة فيكون الجسم والمادة قابلا للحركة من صورة فيه او هيئة
او ما شئت سميته فاعلا للحركة وهذا هو القوة واما ان في كل جسم مبدا حركة فاما بيناه في
تلخيصنا لكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعي ولا يحتاج اليه في هذا الموضع

في اثبات محرك غير متحرك ولا متغير فقد ظهر من هذه البراهين ان كل جسم متحرك فحركته
عن علة لا عن ذاته والان فانا ندعي دعوى اخرى فنقول ان العلل المحركة متناهية الى
علة لا تتحرك وذلك لانه لو كان كل متحرك عن محرك متحرك لذهبت العلل في زمان واحد
الى غير نهاية واجتمع من جملتها جسم غير متناه بالفعل وقد بان في العلوم الطبيعية استحالة
هذا فاذا في كل نوع من الحركات محرك اول غير متحرك **في اثبات دوام الحركة بقول مجمل**
فنقول الان ان الحركة يجب ان تكون دايمة وقد فرغنا فيما سلف عن اثبات هذا ولكنا
نريد ان نسلك طريقا آخر فنقول ان الحركة لو كانت حادثة بعد ما لم تكن اصلا فاما ان تكون
علتاها الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل
لا يتحرك او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت
الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البته امر لم يكن كان وجوب كون الكاين عنها
على ما كان فلم يجز ان يحدث كاين البته فان حدث امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه
على سبيل ما يحدث دفعه لا للقرب من علة وبعد ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته
او بعدها فاما القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه بحدوث العلة غير متاخر عنها البتة
فانه ان تاخر او كانت العلة غير حادثة لزم ما قلنا في الاول من وجوب حادث غير العلة
فكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى الامر على هذه الجهة وجبت علل وحوادث
دفعة غير متناهية معا وهذا مما عرفنا الاصل الموصل الى ابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة
كلها دفعة لا بقرب من علة اولى او بعد فبقي ان مبادي القول ينتهي الى قرب علل او بعدها
وذلك بالحركة فاذا قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة
فهما كالمتماسين والا رجع الكلام الى الراس في الزمان وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت
الحوادث غير المتناهية فيها في آن واحد واستحال ذلك بل وجب ان يكون واحد قد
قرب في ذلك الان بعد بعد او بعد بعد قرب فيكون ذلك الان نهاية غير تلك يؤدي
الى هذه فيكون الحركة التي هي علة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه المماسة مفهوم
على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات

ان الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا الغرض من البيان نعرفنا ان كان حركة ولا
نعرفنا ان تلك الحركة علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد
ما لم تعلن الا الحادث وذلك الحادث لا يحدث الا الحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي
حادث كان ذلك الحادث قصد من الفاعل او ارادة او علم او آلة او طبع او لحصول
وقت اوفق للعمل دون وقت او تهيؤ واستعداد من القابل لم يكن فانه كيف كان
فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا في بيان ذلك بالتفصيل فلنرجع الان الى التفصيل
فنقول ان كانت العلة الفاعلة والقابلة موجودة في الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما
فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل مثل ارادة موجبة
للفعل او آلة او زمان واما من جهة القابل مثل استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل وصول
احدهما الى الاخر وقد صح ان جميع هذا بحركة واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن قابل البتة
فهذا محال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة فيكون قبل الحركة حركة واما ثانيا
فانه لا يمكن ان يحدث ما لم تتقدمه وجود القابل وهو المادة ولنبرهن على هذا مقدمة
الى الغرض المذكور وهي ان كل حادث فله مادة متقدمة الوجود فنقول ان كل كاين
فيحتاج ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن
البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو
في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون
فلو كان امكان كون الشئ نفس القدرة عليه كان هذا القول كانا نقول ان القدرة انما تكون
على ما عليه القدرة والمحال ليس عليه القدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا
الشئ مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشئ بل بنظرنا في حال قدرة القادر
عليه هل عليه قدرة ام لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان
نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشئ محال او ممكن فكان معنى المحال هو انه
غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه كنا عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان
معنى كون الشئ ممكنا في نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالذات واحدا وكونه
مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا
عليه باعتبار اضافة الى موجبه فاذا تقرر هذا فنقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما
ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان
يوجد فقد سبقه امكان وجوده فلا يخلوا امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى
موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذا معنى وجوده
وكل معنى موجود فاما قايم لا في موضوع واما قايم في موضوع وكل ما هو قايم لا في موضوع فله
وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو
امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذا معنى في موضوع وعارض
لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود والذي فيه قوة وجود
الشئ موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك فاذا كان حادث فقد تقدمته المادة مطلب
اخر نافع في ذلك وهو انه لا يجوز ان يكون لعدم الفاعل واما ان وضع ان القابل موجود
والفاعل ليس بموجود فالحادث يحدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على

555

ما وصفنا وايضا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود وواجب ما يوجد عنه والا فله حال
لم يكن فليس بواجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل
خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة فالكلام عن حدوث الارادة عنها ثابت
هل هو بارادة او طبعا او لامر اخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع
حادثا في ذاته واما غير حادث في ذاته بل شئ مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان
حدث في ذاته كان ذاته متغيرا وقد وضع واجب الوجود بذاته واجب الوجود من
جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض
البتة شئ لم يكن فكان الامر على ما كان ولم يوجد عنه شئ وليس يجب ان يوجد عنه شئ بل
الحال والامر على ما كان فلا بد من تميز لوجوب الوجود وترجيح الوجود عنه بحادث لم يكن
حين كان ترجيح العدم عنه والتعطل عن الفعل فليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في
حدوث الخارج عنه نفسها والعقل باول فطرته يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من
جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها قبل شئ وهي الان كذلك فالان ايضا لا يوجد
عنها قبل شئ وهي الان كذلك فالان ايضا لا يوجد عنها شئ فاذا صار الان يوجد عنها
شئ فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن لم يكن ومن انكر هذا
فقد فارق مقتضى عقله فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل فلا يترجح له
ان يوجد الا بسبب واما هذه الذات فقد كانت ولا يرجح ولا يجب عنها هذا الترجيح
والان فلا بد من حادث للترجيح في هذه الذات ان كانت هي الفاعلة والا فان كانت
نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل فلم يحدث لها نسبة اخرى والامر بحاله وكون الان
امكانا صرفا بحاله واذا احدثت لها نسبة فقد حدث امر فلا بد من ان يحدث لذاته وفي
ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا
نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن اجمع فان كانت هذه
النسبة مباينة فليست هي النسبة المطلوبة ثم كيف يمكن ان يحدث في ذاته شئ وعنه يحدث
وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد فترى ان ذلك عن حادث منه فيكون ليست
النسبة المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او عن واجب
وجود اخر وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن اخر فهو العلة الاولى
والكلام فيه ثابت في ان ذلك لم يكن يقع لانتظار وقت ولا يكون وقت اولى من وقت
ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وعماذا يخالف الوقت الوقت
ثم لا يخلوا اما ان يكون حدوث ما يحدث عن الاول بالطبع او لعرض فيه او بالارادة فان
كان بالطبع فقد تغير الطبع وان كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة
فاما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرض ومنفعة بعده فان كان المراد نفس الايجاد
لذاته فلم يوجد قبل اتراه استصلحه الان او حدث وقته او قدر عليه الان ولا يعتبر بقول
القائل ان هذا السوال باطل لان هذا السوال في كل وقت عايد ولازم وان كان لغرض
ومنفعة فمعلوم ان الذي هو للشئ بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس لغرض والذي هو للشئ
بحيث كونه اولى فهو نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشئ في انه يلزم على وضع هؤلاء
المعطلة ان يكون الله سبحانه سابق الزمان والحركة بزمان وايضا فان الاول اذا يسبق

افعاله الحادثه بذاته او بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا
وحركة المحرك ان تحرك لحركة ما تحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكون كلاهما محدثين
الاقل القديم والافعال الكاينه عليه وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان
فان كان وحده ولا عالم ولا حركة وبدل كان على امر مضى وليس الان وكان امر قد
مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون متناه فقد كان اذن زمان قبل الحركة والزمان
لان الماضى اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها فهذا خلف
فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه وكيف
لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ماض للوقت الاول من خلقه وقد كان ولا خلق وكان وخلق
وليس كان ولا خلق ثابت عند كونه كان وخلق ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق
وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته حاصله بعد الخلق ولا كان ولا خلق
هو وجوده مع عدم الخلق بلا شئ ثالث فان وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانه كان
وليس الان وتحت قولنا كان معنى معقول دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود
ذات وعدم ذات لم يكن مفهوما منه السبق بل قد يصح ان يفهم معه التاخير بل انما يفهم
السبق بشرط ثالث ووجود الذات شئ وعدم الذات شئ وكان شئ موجود غير المضيين
وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدا لا عن بداية وجوزتم ان يخلق قبل اى خلق توهمتم فيه
خلقا واذا كان هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكممة وهذا هو الذى نسميه الزمان
اذ تقديره ليس بتقدير ذى وضع ولا ثبات بل على سبيل التجدد ثم ان شئت فتامل
اقاويلنا الطبيعية اذ قد بينا ان ما كان ثباته وقوامه فى المادة وليس بغير واسطة
فليس هو مقدارا للنفس المادة ولا بواسطة هيئة قارة كالحرارة والبرودة فتكون كمية
لها اولا فان الهيآت القارة لا تتقدر بهذا فهى كمية اذا الهيئة غير قارة والهيئة غير
القارة هى الحركة فاذا تحققت وعلمت انه سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل بزمان
ومع حركة واجسام **فى انه لا يجوز ان يكون اول ازل آن** وايضا فانه كيف يكون
الزمان حادثا حتى يمكن ان تحدث الحركة وكل آن فهو بعد قبل وقبل بعد فهو حد مشترك
بين امرين يلزمه كلاهما دايما ومما تبين هذا انه قد تبين ان وجود الان وجود الطرف
وليس شيئا مقولا بذاته وكذلك جميع نهايات المقادير واذا كان كذلك فالان لا محالة طرف
لشئ داخل فى الوجود لا محالة لان احد المتضايفين اذا وجد بالفعل فيجب ان يكون
الاخر وجد لا محالة والمستقبل لم يوجد فوجب ان يكون الان لا محالة طرفا للماضى ولا
يشبه الان النقطة فى انها قد تفصل وقد تكون حدا مشتركا لانها فى الحالين قد يكون ما هو
طرف لها موجودا والان لا يكون ما هو طرف له قد وجد الا الماضى فيكون افقا للماضى
وانهاه امتا الحركة فانها وان ابتدأت بطرف لا تتصل بحركة قبلها فالسبب فى ذلك ان
الحركة ليست بذاتها كما بل تتقدر اما بالمسافة واما بالبرهان فطرفها اما من الزمان ويكون
هو بالذات طرفا للزمان الماضى وقد صح بر وجوده واما من المكان فيكون طرفا للمسافة
الصحيحة الوجود وبعد هذا فان مبدا الحركة من احد الامرين هو نهاية السكون ولنقل الان
قولا جدليا اذ الاستقصى يمكن ان يرد الى البرهان **فى ان المعطلة يلزمهم ان يضعوا وقتا
بعد وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا فى الماضى بلا نهاية** ان هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله

تعالى عن جوده لا يخلوا اما ان يسلموا ان الله سبحانه كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق
جسما ذا حركات يقدر اوقاته وازمنته ينتهى الى وقت خلق العالم مع خلق العالم ويكون له
الى وقت خلق العالم اوقات وازمنه محدودة اولم يكن يقدر الخالق ان يبتدى الخلق
الا حين ابتدا وهذا القسم الثانى محال يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة والقسم
الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال لا يخلوا اما ان يكون كان يمكن الخالق ان يخلق جسما غير
ذلك الجسم انما ينتهى الى خلق العالم بمدة اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان امكن
فانما يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذى ذكرناه قبل هذا الجسم او انما يمكن قبله فان
امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكون ابتداء خلقين متساويى الحركة فى السرعة والبطؤ
يقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول وان لم يمكن معه بل مباينا له تقدر
فى حال العدم امكان خلق شئ ولا امكانه ووقع ذلك متقدما ومتاخرا ثم ذلك الى غير نهاية
فى حل مغالطاتهم فى تناهى الازل فلم يكن عدم محض بل قبله مقارنة لاشياء واوقات
تنقضى واخرى تتجدد وكان ما يستعظمونه من وجود اشياء قبل اشياء لا عن بداية وهذا شئ
يبنونه على اصلين مشهورين غير صحيحين احدهما ان ما لا نهاية له لا يخرج الى الفعل البتة
وهذا انما يصح فى الاجسام والمقادير ذوات الوضع والاعداد التى لها ترتيب فى الطبع
وليس فى ذلك شئ ولكن الزمان والكاينات مما لا يصح فيه هذا ويحق القول المانع فيها
هذا لا لانه فطره فى العقل بل لج وهؤلاء ياخذونه اوليا ثم يكذبون فليس الزمان الماضى
والكاينات الماضيه خارجه الى الفعل معا فانه ليس اذا كان كل واحد خرج الى الفعل يجب ان
يكون هناك جملة خرجت الى الفعل انما يكون ذلك لو كان كل خارج الى الفعل سبق يخرج الاخر
الى الفعل وليس اذا صح وصف فى واحد يجب ان يكون هناك جملة يصح فيها هذا الوصف
فانه كما يصح ان يقال فى كل واحد من الماضى انه خرج كذلك يصح فى كل واحد من المستقبل
بحيث يصح ان يخرج الى الفعل لا يوجب كون جملة لها بحيث يصح ان يخرج الى الفعل والسبب
فى ذلك الى التعاقب واختلاف الاوقات كذلك كون كل واحد من الماضى بحيث خرج لا يوجب
كون جملة لها قد خرجت والسبب فى ذلك التعاقب واختلاف الاوقات وحال المستقبل
اولى بالفعلية من حال الماضى لان احادها فى المستقبل عدمها عدم مقارن للقوة وعدم
ما عدم فى الماضى عدم غير مقارن للقوة واما الاصل الثانى فهو قولهم ان ما لا يتناهى
هى لا زيادة عليه فلو كان ما مضى لا يتناهى لكان لا يمكن ان يكون عليه زيادة وهذا الاصل
ايضا قوى فى الشهرة وليس بينا بنفسه لان العقل لا يمنع فى اول الفطرة ان يكون شئ
لا نهاية له فى جهة وله طرف يحتمل عليه الزيادة وكثير من الناس العقلا يجوزون هذا فى الوجود
ولكن العقل بالحجة يمنع هذا فيما يقوم عليه البرهان وذاك كل مقدار ذى وضع وكل عدد له
ترتيب فى الطبع ثم ههنا فان الزيادة ليست على ما لا يتناهى لان الزيادة زيادة على مزيد
عليه موجود وليس ههنا شئ موجود البته غير متناه فيزاد عليه او يكون اقل او اكثر بوجه
ونحن لا نمنع فى المعدومات ان يكون ما لا نهاية له اكثر واقل فان العشرات التى لا نهاية
لها اقل من احادها والميئون اقل من عشراتها ويجوز ان يكون ما لا نهاية له ضعف ما لا نهاية له
اضعافا كثيرة فان اللانهاية فى الزمان وفى الحركة وفى العدد والكاينات الفاسدة واللانهاية
التى فى جميعها اكثر من التى فى الواحد منها فان قال قائل هذا ليس فيها لا نهاية الا بالقوة

نقول اما في الماضي فليس ما لا نهاية له لا بالقوة ولا بالفعل ولكن نعني بقولنا لا نهاية
لما في الماضي ان اى واحد اخذت فقد كان قبله واحد وعدم الا ان هناك جملة او كلا هو
بالفعل غير متناه وربما قال قائل من هؤلاء ان الحاضر متوقف في وجوده على قطع ما لا نهاية
له وكل متوقف على ما لا نهاية له فلا يوجد وههنا مغالطة في استعارة لفظة التوقف فان
لفظة التوقف انما تدل في الحقيقة على شئ من مع الوجود بعد وجود شئ من مع الوجود بعد
وجود شئ من مع الوجود قبله وليس احدهما في وقت ما يقال انه متوقف بموجود بل انما
يقعان في المستقبل ونحن نقول انما كان هذا سبيله وكان متوقفا على ما لا يتناهى فمحال
ان يوجد ولكن ليس الآن الحاضر هذا شانه فانه لم يتوقف قط بهذا المعنى حتى لا يكون هو
ولا شئ من الاشياء قبله ثم تحتاج ان يوجد ما لا يتناهى من ذلك الوقت حتى يوجد هو فاذا
الصغرى كاذبة فان استعان وعنى بالتوقف الوجود بعد اشياء قبله وان لم يكن بذلك
الشرط فيجب ان يستعمل التوقف في الكبرى على هذا المعنى لا على المعنى الحقيقي فان استعمله
على هذا المعنى كان القياس مصادرة على المطلوب الاول في الحقيقة فكانه يقول ان الحاضر
لا يمكن ان يوجد بعد ما لا نهاية له لان الشئ لا يجوز ان يكون وجوده بعد وجود ما لا نهاية له
وهذا نفس المطلوب بل يجب ان نعلم ان الكبرى انما تصدق في المستقبل فقط وحينئذ لا يكون
قياس لعدم الحد الاوسط **في حل مغالطتهم في انه اما يجب اثبات التعطيل او ايجاب المساواة
بين الله تعالى والخلق** ومما يعتمده المعطلة في هذا الباب قولهم ان الخالق لو كان دايما
خالقا ودايما محركا كان لا يوجد ذاته الا ومعه معلولاته ووجب من ذلك رفع ذاته اذا ارتفع
العالم وهذا احال المغالطة ههنا في لفظة الرفع ولا نطول الكلام في تفصيل معانيها ولكن
نشير الى الجواب اشارة مقنعة للمقتصدين فنقول ان رفع العالم محال ولكن ليس محالا بذاته
بل لانه لا يرتفع او يرتفع صنع الباري وبرفع الباري فاستحالته تابعة لاستحالة رفع الباري فليس
اذا رفعنا العالم وجب ان يرتفع الباري بل يكون او لا ارتفع الباري لا من جهة رفعنا العالم
بل الوضع محال يجب ان يكون تقدم هذا الموضوع المحال وهو رفع الباري واما الباري اذا
رفعناه ارتفع العالم من رفعه لان العالم يجب ان يكون ارتفع اولا حتى يرتفع الباري واذا
وجد العالم يجب ان يكون ذات الباري موجوده بنفسها واذا وجد الباري يجب ان يوجد
عنه ذات العالم لا بنفسها واذا رفع الباري وهو محال يلزمه ان يرتفع العالم عن رفعه واذا
رفع العالم وهو محال يلزمه ان لا يرتفع الباري عن رفعه بل ان يكون قد ارتفع اولا بذاته الباري
ونحن قد خرجنا عن غرضنا الى الطول في القول اذى الى الاقلال ولكن تحققه معين في
تحقق المقصود لا محالة فقد بطلت هذه القسمة من اقسام بطلان الحركة ومن هذه الاوجه
يمكن ان يبطل باقي الاقسام فيجب اذا ان الحركة دايمة **في ان هذه الحركة مكانية وانما تدوم
بالاتصال لا بالتشافع** ولان هذه الحركة لزمت على سبيل تقريب وتبعيد فهي مكانية لا محالة
على انا قد بينا في الطبيعيات ان المكانية اقدم الحركات فلنبحث الآن لنعلم هل دوام هذه
الحركة على سبيل التتالي والتشافع او على سبيل اتصال الواحد فاقول لا يجوز ان يكون دوامها
على سبيل التتالي والتشافع فانه لا يجوز ان يكون بحيث لا يمكن فيها الانقطاع وبيان ذلك انه
لا يخلو الامر في ذلك من احد امرين اما ان يتوهم جسما وذلك يحرك اخر والاخر ابدا وتتادى
الى غير نهاية واما ان يكون على سبيل الدور مثلا ان يكون آ تحرك ت اذا انتهى اليه ثم ت تحرك

ح ان انتهى اليه ثم ح تحرك اذا انتهى اليه ثم د يرجع فينتهي الى آ ويحركه والقسم الاول محال
لانه لا يخلو من احد الوجهين اما ان يكون الاوايل تبقى واما ان تبطل فان بطلت احتاجت
اليها او ضعناه ان يكون لبطلانها حركات اخرى غير هذه ويرجع فيها الكلام وان بقيت
كانت اجساما بغير نهاية وجهات الحركة بغير نهاية فهذا مستحيل فهذا القسم كلا وجهيه محال
واما القسم الدور فهو ظاهر الاستحالة ايضا لان حركات آ و ت و ح و د ان كان كلها قسرية
كان لها حركات اخرى طبيعية فقد بينا ذلك في الطبيعيات وبينا ايضا ان القسر لا يستولي
على الطبيعة وانما يكون بعدها فاذا تاملت الآن وجدت الحركات الطبيعية تمنع هذا
النظام وتقطعه ولا يلحق معها التالي العايد بالاول وان كانت هذه الحركات كلها او بعضها
طبيعيا فليكن لا محالة عند غاياتها ويقف ولا يكون لها عودات مختلفة الجهات مختلفه
بها يمكن ان يقع الدور وهذا يظهر بادنى تامل وان كانت هذه الحركات كلها او بعضها ارادية
فان كانت عن ارادة لا تتبدل كان كل واحد منها او بعضها متصلا بالعدد لا منقطعا وان
كانت الارادة غير ثابتة بل يجوز فيها الاختلاف والتغير لم يجب في هذه الحركة الدوام على
نظمها فانقطع وقياما تتابعها وتتاليها فقد بان وصح ان هذه الحركة واحدة بالاتصال
في ان الحركة الاولى ليست مستقيمة بل مستديرة فنقول انه لا يجوز ان يكون مستقيمة ولا مركبة
من مستقيمات ذوات زوايا ولا من قسي ذوات زوايا اما اولا فلان مثل هذه الحركة
لا يجوز ان يكون قسرية بل يكون طبيعية فان كانت مستقيمة طبيعية وجب ان يطلب جهة
فسكن فيها واما ثانيا فان الحركة المستقيمة لا يمكن ان يذهب في جهة ما الى غير النهاية لانه
قد تبين في الطبيعيات ان ابعاد الكل محدودة ولا ايضا يمكن ان يتصل حركتان على زاوية
البتة ولا على خط واحد ويجب ان يكون البرهان عليه هكذا نقول انه اذا افترض عند
الزاوية وطرف الخط نهاية فرحد بالفعل فان الجسم المتحرك يوصف بانه قد وصل الى الحد
بالفعل وايضا فان القوة المحركة الجسم الى هناك يوصف بانها موصلة بالفعل ثم هذا ليس يبقى عند
احد المتحرك الى جهة اخرى بل يزول وصف الجسم بانه حاصل في ذلك الحد ووصف الموصل
بانه موصل فاما الجسم فيجوز ان يكون عدم مواصلته لذلك الحد ينقطع قليلا قليلا ويجوز ان
يكون دفعة يوصف بانه غير متصل ان رجع على خطه واما القوة القسرية والطبيعية الموصلة اليه
فانه يوصف دفعة بعدم هذا الوصف وذلك بانه ليس بين كونه موصلا الى الحد بالفعل وبين
عدم هذا الوصف واسطة بل يبطل وصف كونه مقترنا للجسم فيه وموصلا اليه في آن وتزول
هذه الصفة عن القوة في آن فاذا انما حدث الوصول للجسم والاتصاف بانه موصل للقوة
في آن وتزول هذه الصفة عن القوة في ان ولا يجوز ان يكون الآنان آنا واحدا لانه لا يمكن
ان يكون كونه موصلا وصيرورته غير موصل معا فاذا هما في آنين وقد وصل بين كل آنين
زمانا فهو زمان السكون وعلة ذلك السكون هو اما في القوة القسرية فبقاؤها ما بقيت
الى ان يعود اليها الطبيعة ويجوز ايضا ان يكون عليها في الحركات القسرية القوة الطبيعية
اذا عاوقت القسرية فتمانعا وتقاوما وحدث من فعلهما المختلف تسكين واما في غير القسرية
فالعلة هي الطبيعة او الارادة فقد صح اذا ان الحركات المستقيمة لا تبقى واحدة بالاتصال
ولا المستديرات ذوات الزوايا فالحركة الواحدة الدائمة الاتصال لا مستقيمة ولا مستديرة
من زوايا فهي المستديرة التامة الاستدارة **في ان الفاعل القريب للحركة الاولى نفس وان**

السماء حيوان مطيع لله تعالى واذ قد بينا ان لكل حركة محركا فلهذه الحركة محرك ولا يجوز
ان يكون محرك هذه الحركة قوة طبيعية فانا قد بينا في الطبيعيات واشرنا اليه في هذا
الكتاب ايضا ان الحركة لا يجوز ان يكون الطبيعة للجسم والجسم على حالته الطبيعية اذ كان
كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية
لا محالة فظاهر ان كل حركة فهي عن حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة
الشيء لما كان شيء من الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما يقتضيها الطبيعة
لوجود حال غير طبيعية اما في الكيف كما اذا اسخن الماء بالقسر واما بالكم كما يذبل البدن الصحيح
ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا انقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة تكون
في مقولة احدى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتقرب البعد
عن الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت
عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية اذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها
قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل بالاختيار بل على سبيل التسخير
وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة اما
عن اين طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء محال ان يكون
هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة يفارق كل نقطة وتتركها ويقصد في تركها ذلك
كل نقطة وليس يهرب من شيء الا ويقصده فليس اذا الحركة المستديرة طبيعية **في ان حركة
السماء مع انها نفسانية كيف يقال انها طبيعية** واعلم ان حركة السماء نفسانية الا انها بالطبع
اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة
طبيعية فانه شيء طبيعي لذلك الجسم غير غريب فكانه طبيعته وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط
الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا كانه يقاوم المسكن مع سكونه طلبا
للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا
يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل
ذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه
ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم
غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان
انه ليس قسرا فهي على الارادة لا محالة **في انه لا يجوز ان يكون المحرك الاقرب للسماوات
عقلا مجردا عن المادة صريحا** فنقول ولا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة
لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى
في الفصول الاولى من هذا الكتاب اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد وذلك جزء منه فايت
لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابتا فيجب ان لحقه
ضروب من تبدل الاحوال اما ان كانت عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة يتجدد فيه فلتجدد
قرب وبعد من النهاية المطلوبة واما عن الثابت من جهة ما هو ثابت فلا يكون الا ثابتا
واما ان كانت عن ارادة فيجب ان تكون عن ارادة متجددة فان الارادة الكلية نسبتها الى
كل جزء من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان تتعين منها هذه الحركة دون هذه والا ان كانت
لذاتها علة لهذه الحركة ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة لسبب حركة قبلها او بعدها

قال جار الله العلامة شيخ العرب والعجم استاد الدنيا صاحب الكشاف فخر خوارزم ابو القاسم محمود بن عمر
الزمخشري رحمة الله عليه خير منطوق به امام كل كلام وافضل مصدر به كل كتاب حمد الله ومدحه بما تمدح به
في كتابه الكريم وقرآنه المجيد من صفات الجلالة على اسمه لا على جهة الايضاح والتفصلة ولا على سبيل الابانة
والتفرقة اذ ليس بالمشارك في اسمه المبارك رب السموات والارض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل
تعلم له سميا والثنا عليه بما تمجيد لذاته المكون لجميع الذوات لا استعانة ثم بالاسباب ولا استظهار بالادوات
واولى ما قفي به حمد الله الصلوة على النبي العربي المسل من سلالة عدنان المفضل باللسان الذي استخزنه
الفصاحة والبيان وعلى عترته وصحابته مدارة العرب وفحولها وغر بني معد وصميمها هذا ولما انزل الله
كتابه مختصا من بين الكتب السماوية بصفة البلاغة التي تقطعت عليها اعناق العتاق السبق وونت
عنها خطى الجياد القرح كان الموفقون من العلماء الاعلام انصار ملة الاسلام الذابين عن بيضة الحنيفية
البيضاء المبرهنين على ما كان من العرب العرباء حين تحدوا انه من الاعراض عن المعارضة باسلات
السنتهم والفزع الى المقارعة باسنة اسلهم من كانت مطامح نظرهم ومطارح فكرهم الجهات التي توصل
الى تبين مراسم البلغاء والعثور على مناظم الفصحاء والمخايرة بين متداولات الفاظهم ومتعاورات
اقوالهم والمغايرة بين ما انتقوا منها وانتخلوا وما انتفوا عنه فلم يتقبلوا وما استركوا واستنزلوا
وما استفصحوا واستجزلوا والنظر فيما كان الناظر فيه على وجوه الاعجاز اوقف وباسراره ولطائفه
اعرف حتى يكون صدر يقينه اثلج وسهم احتجاجه افلج وحتى يقال هو من علم البيان حظي وفهمه
فيه جاحظي والى هذا الصوب ذهب عبد الله الفقير اليه محمود بن عمر الزمخشري عفا الله عنه في تصنيف
كتاب اساس البلاغة وهو كتاب لم تزل نعام القلوب اليه زفافة ورياح الآمال حوله هفافة وعيون
الافاضل نحوه روامق والسنتهم بتمنيه نواطق فليست له العربية وما فصح من لغاتها وملح من بلاغاتها
وما سمع من الاعراب في بواديها ومن خطباء الحلل في نواديها ومن قراضبة نجد في اكلائها ومراتعها
ومن سماسرة تهامة في اسواقها ومجامعها وما تراجزت به السقاة على افواه قلبها وتساجعت به
الرعاة على شفاه عللها وما تعارضت به شعراء قيس وتميم في ساعات المماتنة وتزاملت به سفراء ثقيف
وهذيل في ايام المفاتنة وما طولع في بطون الكتب ومتون الدفاتر من روائع الفاظ مفتنة وجوامع
كلم في احشائها محتجنة ومن خصائص هذا الكتاب تخير ما وقع في عبارات المبدعين وانطوى تحت
استعمالات المفلقين او ما جاز وقوعه فيها وانطوى تحتها من التراكيب التي تملح وتحسن ولا
تنقبض عنها الالسن لجريها رسلات على الاسلات ومرورها عذبات على العذبات ومنها التوقيف
على مناهج التركيب والتاليف وتعريف مدارج الترتيب والترصيف بسوق الكلمات متناسقة
لا مرسلة بددا ومتناظمة لا طرائق قددا مع الاستكثار من نوابغ الكلم الهادية الى مراشد حر المنطق
الدالة على ضالة المنطيق المفلق ومنها تاسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح بافراد المجاز
عن الحقيقة والكناية عن التصريح فمن حصل هذه الخصائص وكان له حظ من الاعراب الذي هو ميزان

اوضاع العربية ومقياسها ومعيار حكمها الواضح وقسطاسها واصاب ذروا من علم المعاني وحظي برتبة
من علم البيان وكانت له قدم في ذلك كله قريحة صحيحة وسليقة سليمة فحل بثه وخرد شعره ولم
يطل عليه ان يناهز المقدمين ويخاطر المقرمين وقد رتب الكتاب على اشهر ترتيب متداولا واسهله
متناولا يهجم فيه الطالب على طلبته موضوعة على طرف الثمام وحبل الذراع من غير ان يحتاج في
التنقير عنها الى الايجاف والايضاع والى النظر فيما لا يوصل الا باعمال الفكر اليه وفيما دقق النظر فيه

ا ب

الخليل وسيبويه والله الموفق لافادة افاضل المسلمين ولما يتصل برضى رب العالمين الهمزة مع الباء
اطلب الامر في ابانه وخذه بربانه وانشد ابن الاعرابي قد هم حتى قبل ابان الهمم • وهي اذا قلت كلي فالتسم
صحيحة المعدة من كل سقم • لو اكلت فلقي ام عثكالا لم تشم • وابت المسير اذا هيأت له وتجهز قال الاعشى
صرمت ولم اصرمكم وكصارم • اخ قد طوى كشحا وابت ليذهبا • ويقول فلان راع له الحب وطاع له الاب اي

ا بد

زكا زرعه واتسع مرعاه • لا افعله ابد الابيدين وابد الابدين ويقول درقك الله عمرا طويل الآباد بعيد
الآماد وابدت الدواب وتابدت توحشت وهي اوابد ومتابدات وفرس قيد الاوابد وهي نفر الوحوش
وقد تابد المنزل سكنته الاوابد وتابد فلان توحش وطورا وابد خلاف القواطع ومن المجاز فلان
مولع باوابد الكلام وهي غرائبه وباوابد الشعر وهي التي لا تشاكل جودة قال الفرزدق
لن تدركوا كرمي بلوم ابيكم واوابدي بتنحل الاشعار وقال النابغة نبئت زرعة والسفاهة كاسمها
يهدي الي اوابد الاشعار وجئتنا باآبدة ما نعرفها • ساه مابورة اكلت الابرة في علفها او غرز ماللتبن

ا بر

دينار مثل المؤمن كمثل الشاة المابورة وتقال الشدمى وحق الابر وابر النخل وابره وتابر النخل قبل
الابار ويقول اذا رنق الابار صحت الجبار ومن المجاز ابر القرن لطرفه قال ابن الرقاع
يزجي اغن كان ابرة روقه قلم اصاب من الدواة مدادها وابرة المرفق لطرفه وابرة العقرب والنحل شوكتها
ويقول لابد مع الرطب من سلاء النخل ومع العسل من ابر النحل وقد ابرته العقرب بميبرها والجمع مآبر
ومنه انه لذو مآبر في الناس كما قالوا دبت بينهم العقارب اذا مشت بينهم النمائم قال النابغة
وذلك من قول اتاك اقوله ومن دس اعدائي اليك المابرا • وابر فلان اذا اغتاب وآذى ويقول

ا ش

خبثت منهم المخابر فمشت بينهم المآبر • يقول اسود حبشي اي قصير • ماعنده الا اباشر وهباشة

ا ض

واشابة اي اخلاط • كانه في الاباض من فرط الانقباض وهو حبل يشد به رسغ البعير الى عضده وقد
ابضته فهو مابوض وقد تقبض كانما تابض وهو تشبيه في رجل القرين ونساه وهو مدح له وطعنه في

ا بط

مابضه وهو باطن الركبة • رفع السوط حتى برق ابطه وتابط السيف جعله تحت ابطه والسيف عطاف
وابلطي اي ما احمله على عطفي وتحت ابطي قال المتنخل شربت بجمة وصدرت عنه وابيض صارم
ذكر اباطي ومن المجاز نزل بابط الرمل وهو مسقطه وبابط الجبل وهو سفحه وضرب آباط المفاوز

ا بق

ويقول ضرب آباط الامور ومغابنها واستشف ضمائرها وبواطنها • عبد آبق وعبيد اباق

ا بل

ويقول الحر الى الخير سابق والعبد من مواطنه آبق ويقول في رقابهم رباق ومن شانهم الاباق وفلان
اثله مال مؤثلة عن معنه وابل مؤثلة وتاثل ابلا وغنما اتخذها وهذه ابل ابل اي مهملة
وفلان حسن الايالة والآبالة اي السياسة والقيام على ماله لان مال العرب الابل ومنها آبل من حنيف

للخاتم ومن المجاز تابل فلان اذا ترك النكاح ولم يقرب النساء من ابلت الابل وتابلت اذا اجزأت
ومنه مثل للذاهب الابيل وقد ابل اباله فهو ابيل كما تقول فقه فقاهة فقيه ويقول فلانة لو ابصرها

ابن

الابيل لصاق بها التسبيل . تقنس كثير الابن وهي العقد ومن المجاز بينهم ابن اي عداوات واحن
وفي حسبه ابن اي عيوب ومنه الحديث لا تؤبن فيه الحرم يقال ابنه اذا عابه وابنه مدحه وعدد
محاسنه وهو من باب التفريع وقد غلب في مدح النادب ويقول لم يزل يقرظ احياءكم ويؤبن موتاكم

ابه

لا يؤبه له وما ابهت له وما عليه ابهة الملك اي بهجته وعظمته وفلان يتابه علينا اي يتعظم

ابى

ويتابه عن كذا اي يترفع ويتعظم . يقول البرتع الابوة والعتوق مع البنوة وابوته ابوة صدق اي ابا وكنت
وابوت فلانا وامه كنت له ابا واما قال نامهم ونابوهم جميعا كما قد السيور من الاديم
وانه ليا تو يتيما اي يغذوه ويربيه فعل الاباء وتابيت فلانا وتاممت فلانة كما تقول تبنيته والى الله
الا ان يكون كذا وابى علي وتابى امتنع وهو ابي الضيم واتى الضيم وابى الضيم وتقول له نفس ابية وفيه
عبية وعوق اواب بابي البخل واصابه ابا بالضم اذا كان بابى الطعام تقول فلان ان شهد الطعان
فالحمية والاباء وان حضر الطعام فالحمية والاباء ومن المجاز لا ابا لك ولا ابا لغيرك ولا ابا لشانيك
يقولونه في الحث حتى مع بعضهم جفاته بقوله امطر علينا الغيث لا ابا لكا وتقال لعمر ابيك ولعمر مثواك
قال الكميت اتى لعمر ابيك سواك من الصنائع والذخاير وهو ابو الاضياف ومن ابو مثواك وهو ابو

اتب

الرؤس وابو العمامة للكبير الرأس والعمامة مع التا يزوجها وهي في اتب وهو ثوب يشق فتلقيه
الجارية في عنقها قال الكميت وقد لهت طباء الانس غادية من كل احوى بالمكى مؤتتب ومن المجاز
هذا غلام قد تاتب السلاح اي لبسه وياتب القوس اذا اخرج منكبه من حماله القوس فصارت على كتفيه

اتم

تقول ما حضرت الماتم وانما حضرت الماتم وهو جماعة النساء من الاتم وهو القطع والعق كما قيل فيه وقطيع

اتى

وقد غلب على جماعتهن في المصايب اتى اليه احسانا اذا فعله ووعد الله ماتى واتيت الامر من ماتاه ومن ماتاته
اي من وجهه قال وحاجة بت على صماتها اتيتها وحدي من مأتاتها واتى عليهم الدهر اي افناهم واتى امرأته
واستاتت الناقة اغتلمت ان تؤتى ويقال ما استنا حتى استاتيتنا اذا استبطاوه وطريق مئتا مفعال
من الاتيان كقولهم دار محلال يقول الموت طريق منتاء وهو لكل حي ميداء اي غاية وهو اتي وسيل اتاوي

اتو

اي غريب وسيل اتي واتاوي اتي من حيث لا يدرى ويقول فلان كريم المواتاة حسن المواساة وهذا امر
لا يواتيني وتاله امره اذا استهلت له طريقه قال تاتى له الدهر حتى انجبر وياتيت لهذا الامر فقيل لي
وقيل ترصدت وتاتيت له بسهم حتى اصبته اذا انفصدت له واتى للسيل سهل له سبيله وفتح الماء فات
له الى ارضك وكثر اتاء ارضه اي ريعها ونحل ذو اتاء ولبن ذو اتاء دون زبد كثير قال عمرو بن الاطنابة
وبعض القول ليس له عناج كمحض الماء ليس له اتاء واديت اتاوة ارضي اي خراجها وضربت عليهم الاتاوة
وهي الجباية قال جابر بن حني التغلبي وفي كل اسواق العراق اتاوة وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم وشكم

اثر

فاه بالاتاوة وهي الرشوة مع التا فيه اثر السيف واثاره قال اذا عيدها مستحيات على الثرى
حسان وما اثارها بحسان وجاء على اثره واثره وكان هذا اثر ذلك اي بعده وما تاثر الى اثر الذاكر
يصطفك بشيء ووجدت ذلك في الاثر اي في السنة وفلان من حملة الاثار وفرس اثير عظيم اثر الحافر

قال جار الله العلامة شيخ العرب والعجم استاد الدنيا صاحب الكشاف فخر خوارزم ابو القاسم
محمود بن عمر الزمخشري رحمه الله عليه خير منطوق به امام كل كلام وافضل مصدر به كل كتاب حمد الله
ومدحه بما تمدح به في كتابه الكريم وقرآنه المجيد من صفاته الجارية على اسمه لا على جهة الايضاح
والتفصلة ولا على سبيل الابانة والتفرقة اذ ليس بالمشارك في اسمه المبارك رب السموات
والارض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا وانما هي تماجيد لذاته المكونة
لجميع الذوات لا استعانة ثم بالاسباب ولا استظهار بالادوات واولى ما قفي به حمد الله
الصلوة على النبي العربي المستل من سلالة عدنان المفضل باللسان الذي استخزنه اسرار الفصاحة
والبيان وعلى عترته وصحابته مدارة العرف وفحولها وغر بني معد وحجولها هذا ولما
انزل الله كتابه مختصا من بين الكتب السماوية بصفة البلاغة التي تقطعت عليها اعناق
العتاق السبق وونت عنها خطى الجياد القرح كان الموفقون من العلماء الاعلام انصار ملة الاسلام
الذابين عن بيضة الحنيفية البيضاء المبرهنين على ما كان من العرب العرباء حين تحدوا به
من الاعراض عن المعارضة باسلات السنتهم والفزع الى المقارعة باسنة اسلهم من كانت
مطامح نظره ومطارح فكره الجهات التي توصل الى تبين مراسم البلغاء والعثور على مناظم
الفصحاء والمخايرة بين متداولات الفاظهم ومتعاورات اقوالهم والمغايرة بين ما انتقوا
منها وانتخلوا وما انتفوا عنه فلم يتقبلوا وما استركوا واستنزلوا وما استفصحوا واستجزلوا
والنظر فيما كان الناظر فيه على وجوه الاعجاز اوقف وباسراره ولطايفه اعرف حتى يكون
صدر يقينه اثلج وسهم احتجاجه افلج وحتى يقال هو من علم البيان حظي وفهمه فيه جاحظي
والى هذا الصوب ذهب عبد الله الفقير اليه محمود بن عمر الزمخشري عفا الله عنه في تصنيف
كتاب اساس البلاغة وهو كتاب لم تزل نعام القلوب اليه زفافة ورياح الآمال حوله هفافة
وعيون الافاضل نحوه روامق والسنتهم بتمنيه نواطق فلبث له العربية وما فصح من
لغاتها وملح من بلاغاتها وما سمع من الاعراب في بواديها ومن خطباء الحلل في نواديها ومن
قراضبة نجد في اكلائها ومراتعها ومن سماسرة تهامة في اسواقها ومجامعها وما تراجزت
به السقاة على افواه قلبها وتساجعت به الرعاة على شفاه علبها وما تقارضته شعراء
قيس وتميم في ساعات المماتنة وتزاملت به سفراء ثقيف وهذيل في ايام المفاتنة وما طولع
في بطون الكتب ومتون الدفاتر من روائع الفاظ مفتنة وجوامع كلم في احشائها مجتنة ومن
خصائص هذا الكتاب تخير ما وقع في عبارات المبدعين وانطوى تحت استعمالات المفلقين
او ما جاز وقوعه فيها وانطواؤه تحتها من التراكيب التي تملح وتحسن ولا تنقبض عنها الالسن
لجريها رسلات على الاسلات ومرورها عذبات على العذبات ومنها التوقيف على مناهج
التركيب والتاليف وتعريف مدارج الترتيب والترصيف بسوق الكلمات متناسقة لا مرسلة
بددا ومتناظمة لا طرائق قددا مع الاستكثار من نوابغ الكلم الهادية الى مراشد حر المنطق
الدالة على ضالة المنطيق المفلق ومنها تاسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح بافراد

المجاز